M. Flonta
R. Crisp
A. Montefiore
W. Charlton

Între Wittgenstein și Heidegger

editor:
Valentin Mureșan

A. Miroiu
F. Laruelle
M. R. Solcan
P. Suppes
P. Caussat
J. Laughland
J. MacAdam
W. Balzer
J. Lucas
C. Kirwan

Editura Alternative

ÎNTRE WITTGENSTEIN ȘI HEIDEGGER

Editor:
Valentin Mureșan

Editura Alternative

© Copyright: **Editura Alternative, 1998**

71341, Bucureşti 1; Piaţa Presei Libere nr.1, Casa Presei, Corp. B, Et. 4;
Tel.: 222 94 68; 222 94 69; tel./fax: 222 94 70, fax: 223 49 71

ISBN: 973–9216–48–X

CUPRINS

Cuvânt înainte 5

I. DESPRE NATURA FILOSOFIEI

Valentin Mureșan, Ce este filosofia? 11
Mircea Flonta, Stiluri de filosofare și tradiții filosofice 39
Adrian Miroiu, Filosofia: între modestie și umilință 61
Radu Mihail Solcan, Filosofia: între modestie și umilință – încercare de comentariu 91

Răspunsuri:

V. Mureșan lui M. Flonta 101
V. Mureșan lui A. Miroiu 115
V. Mureșan lui R.M. Solcan 126
A. Miroiu lui R.M. Solcan 130

II. DESPRE DIVERSITATEA FILOSOFIEI

John Lucas, Perenitatea idealului filosofic grecesc 137
William Charlton, Nu ne îndreptăm spre o eră post-filosofică 147
Patrick Suppes, Metafizica analitică 157
François Laruelle, Supremația metafizicii 161
Alan Montefiore, Între Wittgenstein și Heidegger 179
Christopher Kirwan, Despre contemporaneitatea lui Platon 195
John Laughland, Filosofia politică și criza morală a Occidentului 211
Jim MacAdam, Filosofia este un tip de activitate 219
Wolfgang Balzer, E posibilă o filosofie în formule matematice 229
Roger Crisp, Pierre Caussat, Filosofia între utilizarea cazurilor imaginare și a cazurilor reale 245

Despre autorii acestui volum 269

Cuvânt înainte

Această carte încearcă să abordeze tema naturii filosofiei în contextul fluid al diversității modalităților contemporane de a o practica. E o încercare ce nu i-a atras, de regulă, pe filosofii români, ocupați aproape exclusiv cu facerea filosofiei în interiorul tradiției sau școlii la luminile căreia s-a întâmplat să se formeze. Așa se explică priza pe care o are la intelectualii noștri sintagma „marii", „adevăratei" filosofii; aceasta e, de fiecare dată, chiar filosofia țării sau culturii cu care persoana în cauză are legăturile cele mai strânse. Cartea de față propune, în acest context partizan, un exercițiu de decentrare.

În vremurile în care România era dominată de paradigma oficială marxistă, propunerea de a discuta „ce este filosofia și care e specificul muncii filosofului?" era întâmpinată cu nedumerire: „Cum, nu știm ce este filosofia?" – mi s-a răspuns. Astăzi, în condiții de mai mare libertate exterioară, reflexul interior pare a fi, din păcate, același. Fie că întrebarea e considerată neinteresantă, fie că se prezumă incapacitatea de a oferi un răspuns relevant, reacția quasi-generală rămâne negativă.

Această atitudine necritică ar trebui, mai degrabă, să-i îngrijoreze pe filosofi. Situația lor nu e identică cu aceea a cercetătorului în științe sau a pictorului, așa cum cred ei uneori; aceștia din urmă pot face știință sau pictură fără a se întreba „ce este știința?" sau „ce este arta?", și aceasta pentru bunul motiv că o asemenea întrebare nu e a lor (e a filosofilor, iar marii inovatori în știință sau artă au ridicat mereu întrebări de acest fel, întrebări meta-științifice ori meta-artistice, fiind, prin aceasta, un pic filosofi!). În plus, științele naturii au o omogenitate paradigmatică – o unitate internațională a temelor, metodelor și limbajului – care lipsește filosofiei. Aparent, pictura nu prezintă această omogenitate universală, căci ce legătură ar putea să

existe între Rafael și Braque? Totuși, ne vine ușor să recunoaștem, despre amândoi, că fac „pictură", nu muzică, nici fizică, nici poezie, nici fotografie; căci amândoi construiesc o anumită imagine semnificativă utilizând un suport și materiale quasi-identice, tehnici de reprezentare parțial diferite, eventual o „filosofie" subiacentă diferită a reprezentării. Nu același lucru se întâmplă cu filosofia. Căci ce asemănări pot exista între felul cum face filosofia Heidegger și Carnap? Temele diferă, materialul lingvistic diferă, intențiile programatice diferă și ele , dacă nu chiar se opun; ei par să facă lucruri diferite sub același nume. Unii spun – și iată diferența față de cazul pictorilor – că Heidegger *nu face filosofie*, ci un fel de artă literară reflexivă; ceilalți afirmă că Rudolf Carnap e om de știință, *nu filosof*. Această stranie disoluție a filosofiei în alte genuri, exterioare ei – de unde continua „ceartă a filosofilor" pe trupul de madonă al „adevăratei filosofii" – mi se pare simptomul clar al crizei sale de identitate, cel puțin în această epocă. Și cine să îi scoată pe filosofi din criză dacă nu filosofii înșiși? Căci întrebările dacă filosofia mai are un domeniu specific, dacă filosoful mai e un profesionist și nu un „generalist" care „reflectează", dacă există un singur mod „corect" sau mai multe maniere posibile de a face filosofia, complet diferite și incomensurabile – toate acestea sunt întrebări *filosofice*. Această carte la ele se referă.

Prima parte e dedicată conturării specificului reflecției filosofice iar eseurile semnate de profesori români propun câteva puncte de vedere diferite. V. Mureșan crede că se poate delimita, chiar prin metode empirice, un „nucleu paradigmatic" de opere filosofice și că, în acest nucleu, filosofia se vădește a fi o preocupare ce vizează analiza critică a presupozițiilor tacite ale altor experiențe umane, cum sunt cele științifice, artistice sau religioase. M. Flonta neagă posibilitatea conturării unui nucleu paradigmatic, unui mod „corect" de a face filosofia; există mai multe asemenea „nuclee" arhetipice, incomensurabile , toate la fel de îndreptățite. A. Miroiu se distanțează de punctul de vedere al filosofiei ca analiză a presupozițiilor tacite și consideră că, în cea mai nouă formă a ei, filosofia a devenit o reflecție asupra faptelor lumii externe, asemănătoare cu știința. Iar R. M. Solcan atrage atenția asupra dimensiunii conversaționale a filosofiei. Punc-

tele de vedere diferite e firesc să atragă replicile, prezentate într-un paragraf separat.

Sunt dator să fac unele precizări în legătură cu istoria acestei secțiuni. Ordinea în care sunt prezentate eseurile nu are nici o semnificație valorică. E pur și simplu ordinea intrării lor în arenă. Am lansat acum câțiva ani colegilor mei un articol-provocare, „Ce este filosofia?", cu intenția mărturisită de a genera o dezbatere, pentru că știu prea bine că lucrez într-un grup academic cu opțiuni filosofice diferite și , de ce nu, cu partiale ... suspiciuni profesionale reciproce, generate de această diversitate. Unii mi-au răspuns, cei mai mulți nu. Răspunsurile se află publicate aici. A doua intenție secretă, o dorință pe care o nutresc de multe decenii, a fost să fac o carte-dezbatere, prea puțin obișnuită la noi, la care protagoniștii să-și atace reciproc pozițiile și să poată răspunde la aceste atacuri. Căci sunt convins că dezbaterea critică este singura modalitate în care putem progresa, iar paginile care urmează sunt o pledoarie pentru aceasta.

Partea a doua e dedicată diversității modalităților de a înțelege practica filosofică în lumea de azi și e compusă din mai multe interviuri cu filosofi străini. M-au interesat aici nu atât detaliile privitoare la doctrina vreunui autor, ci felul în care interlocutorii mei înțeleg sensul a ceea ce fac ei ca filosofi profesioniști. Multe din întrebări se repetă tocmai pentru a sonda reacțiile diferitelor persoane, aparținând unor școli și tradiții diferite, la aceeași problemă. Se poate observa ușor că mare parte din întrebări se referă la chiar temele lansate în articolele din prima parte, așa încât ansamblul lucrării poate fi privit ca un unic dialog . În fine, m-a interesat în mod deosebit diferența dintre ceea ce e numit uneori maniera „analitică" și, respectiv, cea „continentală" de a face filosofie – o temă mai puțin vehiculată în mediile intelectuale românești, obișnuite de tradiția interbelică și de casele de editură puternice să se adape de la sursele germane și franceze ca de la „adevăratele" depozitare ale culturii europene. Lucrarea noastră vrea să fie o pledoarie împotriva acestei fixații și pentru un autentic *pluralism filosofic*. Ea ridică pentru filosofii români întrebarea tulburătoare: care e menirea noastră într-o țară fără o tradiție filosofică puternică și totodată ne-dominată încă de una sau alta dintre cele două mari paradigme mondiale, cea anglo-americană

și cea continentală ? Cartea nu răspunde, însă, acestei întrebări. Nici nu este menirea ei să o facă.

Mulțumesc foștilor mei studenți Brândușa Palade, Pompiliu Diplan și Emanuel Socaciu pentru traducerrea, după bandă audio, a trei interviuri: cele cu F. Laruelle, R. Crisp și P. Caussat, respectiv cu W. Balzer.

Mulțumesc soției mele, Gina, și fiului meu, Tudor, pentru răbdarea cu care au suportat redactarea acestei cărți și a altora...

V.M.

DESPRE NATURA FILOSOFIEI

Ce este filosofia?

Valentin Mureșan

MOTTO: *„Mi s-a propus să scriu o carte care să răspundă la întrebarea «ce este filosofia?» Am spus că nu voi răspunde, că nu vreau să răspund, că nu știu să răspund. Și totuși, iată, sunt mai mult de șaizecei de ani de când predau filosofia."*

Jean-Toussaint Desanti

Iată o întrebare la care șansele de a găsi un singur răspuns sunt minime. Dar acest lucru nu trebuie să ne surprindă; dimpotrivă, el pare să reprezinte normalitatea: căci nici o problemă complexă nu se pretează, în fond, la un singur răspuns. La întrebările „Ce este știința?" sau „Ce este arta?", bunăoară, generații diferite de epistemologi și de esteticieni au dat răspunsuri diferite, uneori incompatibile. De ce ar sta lucrurile altfel cu „filosofia?" Unii sunt de părere că asemenea chestiuni ar fi exemple de „probleme infinite", în sensul că ele nu admit, în principiu, un răspuns final, obtenabil într-un număr finit de pași. Aceeași e situația cu întebări științifice mai „concrete", cum ar fi cele privind natura mentalului sau structura atomului.

Dificultatea găsirii unui răspuns unic, precis conturat, e determinată – în cazul întrebării din titlu – nu numai de complexitatea subiectului, ci și de împrejurarea că el nu se referă la un *dat* obiectiv, ci la un *construct* uman, mult mai variabil. Ceea ce șochează în cazul „naturii filosofiei" sunt soluțiile, uneori *complet* diferite, pe care le oferă diferiți filosofi. Pare să existe, bunăoară, o diferență *totală* de scriitură și de țel între filosofia lui Kripke și aceea a lui Heidegger: unul își redactează lucrările în limbaj logico-matematic, altul în metafore; unul urmărește analiza limbajului, celălalt devoalarea

„ființei". Cum se poate atunci ca ambii să fie numiți „filosofi"? E adevărat că noi numim „scriitor" și pe Nichita Stănescu și pe Pierre Rousseau, deși ei fac lucruri complet diferite: unul inventează poeme, altul vulgarizează știința. Dar, în acest caz, e vorba de o recunoscută aplicare imprecisă a termenului, caracteristică limbajului comun. Să fie aceeași situația în cazul lui Kripke și Heidegger? Ceea ce e clar e că există o adevărată voluptate a utilizării abuzive a cuvântului „filosofie". Ni se vorbește adesea despre „filosofia guvernului în materie de investiții", despre „filosofia jocului cu balonul rotund", despre „filosofia lui Cacambo din *Candid*-ul lui Voltaire" etc. Această plăcere se explică, probabil, prin convingerea naivă că lipirea acestei etichete ar conferi o anume excelență suportului. Acceptarea acestui arbitrariu, însă, periclitează o corectă înțelegere a subiectului.

O utilizare nearbitrară a acestui cuvânt ar presupune satisfacerea a cel puțin două cerințe: 1) ca el să desemneze o activitate ce a fost practicată în trecut de acei oameni care s-au numit „filosofi" (această cerință a continuității sau coerenței mi se pare esențială: nu poți numi „filosofie" ceva *complet* diferit de ceea ce, printr-un acord comun, s-a chemat anterior „filosofie"; s-ar putea răspunde că filosofia poate fi făcută, totuși, în feluri diferite; sunt de acord cu această teză – întrebarea e *cât de* diferite? Căci dacă sunt *complet* diferite, utilizarea în continuare a cuvântului „filosofie" nu mai are nici o justificare rațională; altfel am putea conveni, bunăoară, să numim începând de mâine „filosofie" împletirea coșurilor sau compunerea de poeme cu privire la soarta umană. Prin urmare, lanțul transformărilor istorice ale filosofiei trebuie să păstreze o continuitate de fond, iar diferențele de manieră care apar pot fi, cel mult, diferențe de grad, nu de natură); 2) să fie vorba de o activitate care nu a fost absorbită de științele particulare, de arte, de religie sau de simțul comun, deci o activitate care are o individualitate specifică.

Cerința c*ontinuității* și cerința *autonomiei*, așadar, reprezintă condițiile minimale ale înțelegerii nucleului de sens al filosofiei. Ignorarea lor conduce la revoluționarismul excentric sau la amestecul genurilor. Având în vedere prima cerință, voi continua cu o scurtă incursiune la origini.

1. Sensul originar al filosofiei

Nu cred că investigațiile pur etimologice ne vor ajuta prea mult să facem lumină în privința naturii filosofiei și aceasta din cauza caracterului problematic și vag al referințelor istorice vizând începuturile stricte ale acestei activități, fapt ce a permis o prea mare libertate imaginației comentatorilor. Or, în jungla interpretărilor arbitrare umbra e deasă.

Nici filosofii presocratici, cu fragmentele lor de o autenticitate controversată, nu ne pot oferi indicații sigure. Reflecțiile răzlețe ale acestora nu recompun peisajul filosofiei mai mult decât reușesc să o facă ruinele unor subsoluri de clădire cu imaginea unui întreg oraș.

De aceea, soluția cea mai rezonabilă mi se pare a fi aceea a consultării unei prime mari filosofii coerent constituite și care ne-a parvenit în texte quasi-complete. Care ar putea fi aceasta, pentru Occident, dacă nu chiar filosofia lui Platon.

Filosofia lui Platon a fost interpretată și ea în cele mai felurite chipuri. Unii o consideră o religie, o variantă a filosofiei Vedelor, în care filosoful e privit ca un guru, un sfânt și un vizionar.[1] Alții o privesc drept culme a discursului mitologic și literar, esențialmente non-argumentativ, complet diferit de ceea ce va urma, prin Aristotel.[2]

Cred că ambele aceste lecturi fac parte din categoria abuzurilor flagrante – deși incitante – de interpretare. Sigur, Platon nu e coerent sub acest aspect pe paracursul întregii sale opere; tocmai de aceea reflecțiile sale *meta*-filosofice mi se par un reper mai sigur pentru elucidarea problemei decât corpul propriu-zis al unor lucrări cu străluciri diverse. Ce spune, așadar, Platon însuși despre natura filosofiei?

Trecând peste unele formulări mult prea metaforice (filosofia c „muzica supremă" sau o „pregătire pentru moarte"), problema sensului filosofiei la Platon este strâns legată, în epocă, de chestiunea

---

1 E.J. Urwick, *The Platonic Quest*, Concord Grove Press, 1983.

2. M.M. McCabe, *Myth, Alegory and Argument in Plato*, în A.Baker, M. Warner (eds), *The Language of the Cave*, Academic Print & Pub. Edmonton, Canada. 1992, p. 47.

naturii retoricii – ceea ce îndepărtează dintr-o dată ipoteza unei filosofii ca artă literară. Platon considera filosofia sa dialectică un fel de retorică, mai bună însă decât cea uzuală.[1]

Invenția retoricii e atribuită celor doi sicilieni, Corax și Tisias (începutul secolului al V-lea î.e.n.). În ce consta ea: într-o inovație în materie de probatoriu judiciar – *apelul la argumente probabiliste în lipsa faptelor.* De exemplu, dacă cineva e acuzat de violență fizică, el poate replica în tribunal: „Aș fi fost nebun să-l bat; uitați-vă la mine ce slab sunt în comparație cu el". Ceea ce contează aici nu e ceea ce s-a întâmplat efectiv (asta nu mai putem ști exact), ci ceea ce *pare să se fi întâmplat* (e *probabil* să se fi întâmplat). Începuturile retoricii stau în colectarea și redactarea acestor *reguli de persuasiune.* Ea e o artă a vorbirii, a argumentării, având ca scop convingerea auditoriului. Platon a fost șocat de această trăsătură distinctivă a retoricii: „ei țineau la mai mare preț *probabilul* (aparentul, plauzibilul) decât adevărul" (*Phaidros*, 267 a). Motivul metafizic subiacent era acela că practicanții retoricii considerau ca *iluzie* adevărul și cunoașterea adevărată. Lucrurile *sunt* așa cum *par:* „omul e măsura tuturor lucrurilor".

Sofiștii, protagoniștii acestui fenomenalism *avant la lettre*, nu au fost pionierii retoricii, dar au folosit-o, au predat-o și au dezvoltat-o, astfel încât Platon o considera o trăsătură definitorie a lor. „Sofistica" și „retorica" sunt, după Platon, „aproape același lucru", deși el le deosebește undeva, ca două arte oarecum distincte ale aparenței.

În spatele retoricii grecești se ascundeau însă presupoziții filosofice cu a căror scoatere din ascuns s-au ocupat unii sofiști, Socrate, Platon și Aristotel: rezultatul s-a chemat *dialectica* (sau *filosofia*) și *logica*. „Platon a putut chiar descrie propria filosofie dialectică drept substituția retoricii rele cu una bună".[2]

După opinia lui Guthrie, scopul lui Platon a fost să scoată retorica din mâna unor vorbitori superficiali și să arate că, „aplicată

---

1. Vezi *Gorgias* 454 e, unde Platon distinge între două tipuri de retorică: „una care se întemeiază pe credință fără știință și cealaltă pe cunoaștere sau adevăr", adică pe „cunoașterea naturii lucrurilor, a cauzei lor specifice" (465 a).
2. Urmez aici interpretarea lui W.G. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, vol. III, p. 176.

adecvat și bazată pe cunoaștere a adevărului, ea e coextensivă cu filosofia" (p. 177).

Iată câteva argumente în favoarea acestei interpretări. În *Phaidros* 278 b-e, Platon afirmă fără ambiguitate că Homer poetul, Lysias retorul și Solon legiuitorul pot fi numiți *filo-sofi* (iubitori de înțelepciune) numai cu câteva condiții: a) să fi scris poezie, discursuri și legi „cu știința a ceea ce constituie *adevărul*"; b) să fie „în măsură, văzându-și contestate ideile, să le apere *cu argumente*"; c) să fie în stare să-și *critice* propriile idei. Altfel ei vor rămâne poet, retor și legiuitor.

Rezultă de aici că distincția dintre filosofie și literatură, retorică sau drept nu e neapărat una de natură, ci una de grad. Mai precis, relația dintre ele e un continuum. Dar în nici un caz ele nu se confundă.[1] Scopul filosofiei e „adevărul", nu delectarea, nici *catharsis*-ul, nici convingerea alegătorilor, nici aplicarea propriu-zisă a dreptății. Mai rezultă, în al doilea rând, că filosofia este o activitate intelectuală de tip rațional-*argumentativ*, nu persuasiv-poetic (sau persuasiv-retoric); și Platon precizează: „Dar tocmai *raționamentele* sunt, în cea mai mare parte, instrumentul acestui om" (adică al filosofului – V.M.) (*Republica*, 582 d).[2]

De altfel, în *Phaidon* 89 d și urm., el descalifică filosofic pe așa-zișii „misologi" sau *urâtori de raționamente*: „Căci nimănui nu i se poate întâmpla un rău mai mare decât să ajungă să urască argumentele". Misologii sunt cei neantrenați în „arta *logoi*-lor", sunt cei ce reduc totul la chestiuni de preferință, gust și prejudecată indi-

1. Cum vor susține, mai târziu, Novalis sau Keyserling: „Filosofia este artă pură". Ori Nae Ionescu: „Filosofia e un fel de lirică".

2. Multe alte exemplificări pot fi aduse în același sens. În *Theaitetos*, bunăoară, Platon îl pune pe Socrate să spună, invocându-l pe Protagoras: nu trebuie să dai prea mare crezare „discursurilor publice"; căci cei ce le țin nu scot nici o vorbă despre „demonstrație și despre necesitate". Ei folosesc în schimb „verosimilul", „persuasiunea și probabilitatea". Or, pentru filosofi nu poate fi vorba de așa ceva (162 e–163 a). Poezia și sentința enigmatică nu sunt forma proprie filosofiei, căci ele mai mult ascund decât luminează adevărul. Specificul tezelor filosofice e că ele pot fi *criticate rațional*, pe când vorbele oratorilor, poeților sau preoților „nu permit existența a nimic stabil" și cu ei „nu vei ajunge niciodată la vreun liman" în aflarea adevărului (180 a).

vidual, transformând filosofia din mijloc de căutare a adevărului în mijloc de satisfacere a gusturilor personale și a vanităților. Pentru aceștia totul e fluctuant și imprecis, iar suprema înțelepciune e că nu există nici o certitudine, ci doar păreri, impresii, opinii. Aceștia sunt *sofiștii*.

S-ar putea spune că sofiștii au oferit primul model a ceea ce se cheamă astăzi „filosofia feminină", „filosofia fragmentului", a impresiei personale, a jurnalului și a maximei, a trăirii existențiale, o filosofie a extazului metaforic, programatic anti-sistematică și antiștiințifică, vădit incomodată de „plumbul conceptelor".

Mi se pare însă indubitabil că Platon nu a fost susținătorul ei. Dimpotrivă, marea filosofie occidentală pare să fi luat naștere *prin opoziție* la această ambiguă proto-filosofie a „romanticilor" antichității. E adevărat, filosofia platoniciană e un *compositum* de analize raționale și argumente, pe de o aprte, dar și alegorii, povestiri și mituri, pe de alta. S-ar putea însă arăta, cred, că acestea din urmă sunt fie mijloace *auxiliare* ce nu țin de esența metodei filosofice, fie instrumente argumentative mascate.[1] Și iată cum.

În *Republica* (475 d–476 d), de pildă, Platon distinge net „adevăratul filosof" de cel ce e doar „asemănător filosofului". Asemănători filosofului sunt oamenii de artă, consumatorii de artă, oamenii cu înalte abilități practice (înțelepții politici). Dar creatorii și consumatorii de frumos se opresc la aparența frumosului, la „opinie". Filosoful adevărat c cel ce știe ce e „frumosul însuși". Prin urmare, între arte și filosofie există o diferență de *obiect* („lucrurile frumoase"

1. Iată concluzia lui McCabe (*op. cit.*): „Combinația mitului și a argumentării este ea însăși o formă de argumentare,una de tip dialectic. Tăierea nodului e lăsată pe seama cititorului" (p. 61). „Legătura (dintre mit și argumentare) e ea însăși argumentativă. Ele sunt propuse ca dialectic opuse unul altuia, ca oferind abordări opuse unor probleme metafizice centrale. În particular, întreprinderea mitologică oferă luxurianță ontologică (și teologică), în timp ce întreprinderea argumentativă tinde spre o viziune reducționistă. Prin urmare, mitul și argumentul sunt în esență inconsistente reciproc; provocarea e adresată cititorului – să ajungă la o poziție consistentă. Noi țintim la o teorie pe de-a întregul consistentă și completă – o asemenea teorie, și nu vreun mit concluziv, trebuie să aibă ultimul cuvânt. Prin urmare, ceea ce oferă Platon sunt argumente și criterii pe baza cărora acestea trebuie evaluate" (p. 67).

/ „Forma frumosului"), de *formă de cunoaștere* („filodocși" = „iubitori de opinie"/„filosofi", 480 a) și de *scop* (producerea și contemplarea obiectelor frumoase/„știința" frumosului). Nu există, deci, îndoială: filosofia nu poate apărea ca o formă a artei decât într-o ipostază degradată, în care cu greu mai poate fi recunoscută ca atare.

În *Phaidon* (92 d) întâlnim un alt episod relevant pentru caracterizarea specificului filosofiei platoniciene. Simmias, pus să aleagă între două ipoteze, o respinge pe una pentru că „i s-a impus *fără demonstrație*", doar prin aceea că avea o „înfățișare verosimilă și ispititoare care o face să fie pe placul oamenilor celor mulți". „Sunt însă perfect conștient – cotinuă Simmias – de faptul că raționamentele care își scot dovezile din simple verosimilități sunt ca niște escroci: dacă nu te păzești bine de ei, te trag pe sfoară..."

Tot în *Phaidon* (64 a), invocarea mitului orfic al nemuririi nu i se pare suficientă pentru acreditarea respectivei teze și de aceea construiește mai multe *argumente raționale*: „Pentru a dovedi că, după moarte, sufletul subzistă..., pentru aceasta e fără doar și poate nevoie de o *argumentare* bogată și convingătore" (70 b).

Exemplele ar putea continua. Pe de altă parte, mitul joacă și el un anume rol în *argumentarea* platoniciană. Un mit sau o imagine artistică pot oferi, de pildă, un *suport euristic* pentru construcțiile abstracte și neintuitive, făcând mai pregnantă și mai ușor de înțeles o idee (de asemenea trucuri se folosesc, însă, toți filosofii, inclusiv oamenii de știință, fără a aluneca, prin aceasta, în literatură sau în misticism). Apoi, mitul poate *prelungi* discursul filosofic dincolo de limita formulabilității și argumentării raționale. În *Republica* (506 d), Glaucon îi cere lui Socrate să abordeze tema divinului (Binelui) în aceiași termeni raționali în care vorbise despre dreptate; iar Socrate îi răspunde: „mă tem că nu voi fi în stare". El propune abandonarea încercării „de *a ști ce este* Binele" în favoarea tentativei de a spune ce e „odrasla Binelui", copia lui imperfectă; așa iau naștere *analogiile* („miturile") Soarelui, peșterii etc. Una din metodele preferate ale lui Platon a fost chiar această metodă a analogiei: dacă nu poți argumenta direct o idee, construiești pentru ea o analogie și *sugerezi* astfel un răspuns. Plauzibilitatea multor ipoteze inițiale e astfel întemeiată intuitiv.

În legătură cu analogia, atât de dragă lui Platon, trebuie observat că ea reprezintă chiar o modalitate de *argumentare*, regăsibilă în

această ipostază în tratatele de logică. E drept, nu una deductivă, ci una inductivă, probabilă. Cele mai multe din inferențele noastre cotidiene sunt inferențe prin analogie. Există, desigur, și utilizări non-argumentative ale analogiei, ca atunci când o imagine poetică e folosită pentru a crea o impresie vie în mintea cititorului. După cum există cazuri în care e greu de decis dacă utilizarea e argumentativă sau nu, cum e acela al construirii unor modele izomorfe mai riguroase sau mai aluzive. Voi observa însă că de cele mai multe ori la Platon analogiile sunt *o modalitate implicită de argumentare* și rareori ele joacă doar un rol decorativ, de ornament literar.

În fine, miturile platoniciene sunt utilizate adesea ca instrument persuasiv cu finalitate *educativă*, ceea ce ține, desigur, de latura exortativă a discursului filosofic, minoră însă în raport cu latura rațional-constructivă. În orice caz, numai cu multă imaginație ar putea fi identificat stilul filosofiei platoniciene în acela al filosofiei literaturizate cu care ne-au obișnuit urmașii lui Nietzsche. Vigurosul filon argumentativ și analitic al acestei filosofii nu poate scăpa cititiorului atent, chiar dacă el e *uneori* mascat de artificii literar-mitologice.

Cu Aristotel – pentru care filosofia este „mama demonstrațiilor" – lucrurile nu stau altfel. Alături de matematică, fizică și astronomie, aceasta e o formă de cunoaștere „dianoetică", adică *sub forma propozițiilor de tip predicativ* (*Metafizica*, 1025 b). Filosofia (*sophia*) e, în viziunea Stagiritului, un amestec de cunoaștere demonstrativă (*episteme*) și de cunoaștere intuitivă (*nous*): „Filosofia este cunoaștere demonstrativă și totodată cunoaștere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate" (*Etica nicomahică*, 1141 a). Acest tip de cunoaștere dianoetică este, evident, altceva decât *senzația* sau *imaginația* (poetică). Organonul său este *logica*.

Desigur, s-ar putea obiecta acum că, în ultimă instanță, filosofia e, iată, o întreprindere *intuitivă*, deci ne-rațional-discursivă, căci ea e în esență apanajul *nous*-ului, acea presupusă facultate capabilă să ne asigure „vederea" principiului ultim. De aici și până la a privi filosofia ca pe o întreprindere funciarmente irațională nu e decât un pas, pas făcut cu grabă, mai ales după absorbirea lui Platon și Aristotel în paradigma oficială a ideologiei creștine. Tradiția metafizicii mistice își are originile într-o asemenea interpretare (Plotin, Boehme, Schelling, Schopenhauer, Bergson etc.). Ea pervertește însă sensul originar al

„dialecticii" platoniciene și aritotelice. La Platon, de exemplu, dialectica e, numai într-un sens metaforic și colocvial (analogic), o „viziune" a „domeniului inteligibil" (*Rep.*, 532 a, 2). Ea nu e însă nici pe departe o amorfă contemplare pasivă, irațională, asemenea extazului mistic. Ea nu e un har divin, nici măcar unul natural, ca vederea. Dialectica e, dimpotrivă, o „metodă" (*Rep.*, 533 b, 2) de „extragere" a ideii Binelui din aparențe printr-o *luptă* a argumentelor pro și contra („luptând prin toate obiecțiile, silindu-se să obiecteze, la rându-i"), dusă de *rațiune* („cu rațiunea" și „conform cu esența, nu cu opinia"), prin stratagema întrebărilor și răspunsurilor (*Rep.*, 534 c-d). Mai mult, dialectica e piscul spre care poți urca numai *prin știință* (matematică, astronomie), știință care într-un fel e chiar parte a dialecticii, căci e numită de Platon „element auxiliar" al ei (*Rep.*, 533 d-e).

La Aristotel, demersul dialectic – adică acela prin care avem acces la „punctele de plecare" (*archai*) – e o complexă metodologie *argumentativă* de tip non-deductiv,[1] uzând de probabilitate, analogie etc., într-un efort de discuție critică a punctelor de vedere conflictuale preexistente, pentru a înainta spre ceva mai clar și mai sigur (o procedură foarte asemănătoare cu analiza modernă).În orice caz, ca nu e o cunoaștere ocultă, complet sustrasă controlului rațional.[2]

În concluzie, la originile sale occidentale, cel puțin, filosofia ne apare ca fiind orice altceva, dar nu o specie a genului literar;[3] nici o ipostază a cunoașterii mitologico-mistice. Ea e o întreprindere inte-

---

1. În *Topica*, Aristotel caracterizează dialectica drept „practica argumentării pro sau contra oricărei propoziții, conform anumitor reguli. Această dialectică e foarte asemănătoare tipului de discuție regăsibilă în dialogurile socratice ale lui Platon în care Socrate probează și testează o propoziție avansată de altcineva, arătând de regulă că e inconsistentă cu alte credințe pe care vorbitorul le acceptă" (J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Clarendon, Oxford, 1981, p. 110).
2. „Aristotel a fost suficient de modest pentru a considera că adevărul poate fi descoperit prin reflecție asupra a ceea ce au spus și gândit alții și nu prin exercițiul vreunei intuiții (*insight*) private și privilegiate" (Ackrill, *op. cit.*, p. 113).
3. „De-ar trata cineva în versuri chiar un subiect medical ori de știință a naturii, încă i s-ar zice la fel, după datină (adică „poet" – V.M.), cu toate că Homer și Empedocle n-au nimic în comun afară de faptul de a fi scris în versuri și cu toate că unuia i se dă pe drept numele de poet, câtă vreme celuilalt i s-ar potrivi mai bine cel de naturalist". (Aristotel, *Poetica*, 14476, 15-20).

lectuală rațională, argumentativă, explicativă, conceptuală – mai apropiată stilistic de retorica tribunalelor sau de știința formală (geometrie, astronomie, matematică) decât de poezie ori de mitologie. Despre discursul poetic al lui Hesiod cu privire la principiile tuturor lucrurilor (o temă filosofică), Aristotel afirmă elocvent: „Dar nu merită să consacrăm o cercetare serioasă acestei filosofii bazate pe mituri. Trebuie să ne adresăm mai degrabă acelora care în cercetările lor se slujesc de demonstrații riguroase"(*Metafizica*, 1000 a). Marea filosofie occidentală a fost, în fond, continuatoarea acestui program; fie și numai pentru că Evul Mediu matur a stat sub semnul metafizicii lui Aristotel, iar epoca modernă, sub acela al regulilor carteziene și al „noii științe" a naturii.

2. Stilurile reflecției filosofice contemporane

Peisajul filosofic al secolului al XX-lea ni se înfățișează însă într-o paletă coloristică mult mai bogată. Surprinde aici coabitarea unor „filosofii" ce prelungesc, în limbajul formulelor logico-matematice, spiritul „analizei conceptuale" ce făcea specificul *Metafizicii* lui Aristotel, cu scrieri spontane despre angoasele epocii, ce hulesc argumentul și care pot fi greu distinse de eseul literar al criticilor de artă. Dacă l-am urma pe Felix Clève, am putea distinge trei mari paradigme stilistice și metodologice care au caracterizat această perioadă: paradigma „theorogonică", cea „pathogonică" și cea „glossogonică".[1]

Paradigma *theorogonică* (*theoria* = cunoaștere, viziune a principiului) este cea în care se încadrează stilurile filosofice ale lui Platon și Aristotel, dar și cele ale lui Toma din Aquino, Spinoza, Leibniz, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Spencer, Comte etc. Ea propune ideea unei filosofii ca o *cunoaștere sistematică globală.* Nu există aici o omogenitate totală a punctelor de vedere, dar esențialul se reduce la căutarea unei forme de cunoaștere „supreme" care să îmbrățișeze „totalitatea", plecând de la „principiile ultime" ale

1 A. Pleșu utilizează de asemenea această clasificare în *Minima moralia*, Editura Cartea românească, București, 1988, p. 105.

oricărei existențe și ale oricărei cunoașteri.[1] E filosofia *marilor sisteme* metafizice care și-a avut apogeul la începuturile modernității. Idealul unificării globale a cunoașterii, al unei „științe a tuturor științelor" și-a pierdut oarecum vigoarea în secolul XX, dar spiritul sistematic al acestei filosofii și-a menținut vie forța de atracție împreună cu un mai mult sau mai puțin clar ideal al „sintezei" raționale.

Secolul al XIX-lea, o dată cu maturizarea mișcării romantice, a marcat însă explozia unei paradigme stilistice diferite, a viziunii *pathogonice* asupra filosofiei (*pathos* = suferință). Nietzsche va afirma acum – despre toată pleiada „marilor filosofi" amintiți înainte – că au fost nici mai mult nici mai puțin decât niște „stângaci debutanți" „fără prea mare valoare intelectuală". Operele lor – afirmă profesorul de filologie de la Basel – „nu sunt nici pe departe «știință», nemaivorbind de «înțelepciune», ci s-o spunem încă o dată, s-o spunem de trei ori, ele sunt viclenie, viclenie, viclenie, amestecată cu prostie, prostie, prostie."[2]

Dacă am fi nietzscheeni, am putea spune același lucru, și poate cu mai multă îndreptățire, despre cele scrise de Nietzsche însuși. Nu suntem însă și deci ne vine greu să-l exmatriculăm pe gânditorul german din istoria filosofiei printr-o simplă floare stilistică. Oricum, aceste excese de limbaj ilustrează cum nu se poate mai bine arbitrariul (și, de ce nu, superficialitatea frivolă a) „revoluției" romantice în filosofie. Se decretează acum că filosofia viitorului nu mai e nimic din ceea ce a fost; ea nu mai e o formă de cunoaștere a lumii, ci o metodă de *trăire* a ei, o „confesiune a autorului". Locul ei propriu e sub pana și în sufletul scriitorului, în entuziasmele profetului, în spasmele divine ale misticului.

În secolul nostru, *existențialismul* interbelic și post-belic a reprezentat o ipostază paradigmatică a acestei filosofii de tip pathogonic.

---

1 „Se păstrează încă numele de metafizică pentru acele speculații ale gândirii care năzuiesc să pătrundă izvoarele supreme ale universului și să determine legile fundamentale ale dezvoltării lui". Ea urmărește „unificarea totală, coordonarea într-un întreg armonios a tuturor fenomenelor lumii, urcându-ne pentru aceasta spre cauza cauzelor, fundamentul fundamentelor și legea legilor" (I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Agora, Iași, 1992 (1924).

2. F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, 1992, pp. 109-110.

Spiritul acestuia a rămas, de altfel, dincolo de diferitele mode, o constantă a filosofiei continentale, mai ales a celei franceze. Nietzsche și Heidegger, dar și Kierkergaard, Pascal, Jaspers, Sartre, Marcel, Camus sunt nume emblematice în această tradiție filosofică. „Am putea caracteriza vârsta existențialistă a filosofiei – spune Jacques Colette – ca aceea în care filosoful devine conștient de faptul că, la rigoare, nu e posibil să se distingă obiectul filosofiei de subiectul care filosofează. O dată cu existențialismul, modurile de existență ale filosofului devin obiect de reflecție: cunoașterea, libertatea, transcendența, moartea, vina, angoasa – toate aceste situații, pe care Jaspers le numea situații „limită". Existențialismul introduce un nou stil în filosofie, căci atunci când filosoful devine prezent în persoană în filosofia sa, dispare opozițiile dintre literatură și știință, filosofie și politică, dând naștere unui mod non-universitar de gândire".[1]

Rămâne de văzut dacă această filosofie de cafenea, adesea indistinctă de producția literară a autorilor ei,[2] ce abandonează tradiționalele pretenții de teoreticitate în favoarea asumării rolului de ghid al vieților individuale, mai are vreo legătură cu filosofia „Academiei" platoniciene și, deci, cu sensul originar al filosofiei.

S-ar putea ca legăturile să nu fie complet rupte, dar nici nu sunt ușor de sesizat. Nu e de mirare, deci, că unii din protagoniștii acestui stil – Heidegger, bunăoară, dar și Cioran – ezită să se numească „filosofi".

În anii din urmă, G. Liiceanu a propus în *Cearta cu filosofia* un veritabil program de consolidare a pozițiilor filosofiei de tip pathogonic. Observând cercul relativ restâns al auditoriului filosofiei academice, „științifice", autorul conchide, în căutarea unui auditoriu vast și entuziast, că „forma artistică", forma literară este pentru filosofie o *binefacere*. De ce? Pentru că filosofia regăsește acum mijoacele de a relua o comunicare pe care, prin izolarea în lumea limbajului artificial și prin solicitarea excesivă și exclusivă a facultăților abstracte ale spiritului, ea o pierduse".[3]

---

1. J. Colette, *L'Existentialisme*, PUF, Que sais-je?, no.253.
2. Astăzi, „Sartre se predă la materiile literare. La filosofie, e la alegerea profesorilor" (M. Contat, *Magazine littéraire*, Avril, 1994).
3. G. Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Humanitas, 1992.

Pledoaria lui G. Liiceanu e stimulativă, dar nu suficient de convingătoare: căci e ca și cum ai spune că opera de vulgarizare sau creația SF sunt pentru biologia moleculară sau cosmologie o „binefacere". De fapt, acestea din urmă sunt independente de primele, deși primele nu pot exista fără cele din urmă. O ușoară confuzie mai subzistă aici: forma literară ca atare nu garantează „popularitatea". Poezia contemporană de exemplu, cu experimentele ei de limbă, are un public foarte restrâns și se vorbește tocmai de „criza sa de popularitatea". Pentru ca filosofia să „reia comunicarea" cu publicul larg e nevoie, în plus, de o alterare, de o vulgarizare a *conținutului*, adică de o aducere a ei la nivelul gustului educat de genurile literare într-adevăr populare. S-ar putea însă ca acest proces să se petreacă, exact ca în cazul literaturii, numai cu prețul transformării sale într-un surogat. Apoi, ermetismul nu e doar apanajul limbajelor conceptual-abstracte; și Eugenio Montale e ermetic, pentru a nu mai vorbi de Hegel sau Heidegger. Literaturizarea *tout court* nu e, așadar, o soluție de ieșire automată din ermetism și de satisfacere a nevoilor agorei.

Nici Platon nu ar fi agreat, cred, asemenea proiecte de literaturizare a filosofiei, dată fiind părerea sa, relativ proastă, despre poeți. „Toți poeții, începând cu Homer, sunt imitatorii unor *iluzii de virtute*, cât și ai unor iluzii ale celorlalte lucruri despre care alcătuiesc poeme, *dar adevărul nu-l ating*" (*Rep.*, 600 e); or, tocmai adevărul e obiectul filosofiei. Haina literară și conținutul filosofic par să fie incompatibile aici.

Filosofia ca întreprindere calofilă și hedonică, propovăduită în piețe sau pe ecranele TV, va avea în schimb întotdeauna susținători numeroși. Dar și adversari redutabili.[1] Dincolo de unele excentricități mai degrabă comice (e.g. proiectul romantic de transpunere a *Criticii*

1. Kant, de pildă, critică înclinația unor filosofi spre „accesibilitate" și „plăcere" susținând că filosofia trebuie să fie o întreprindere rațională, „științifică", ce urmează regulile stricte ale „exactității metodice". „A ne bizui pe simțul comun... reprezintă una din acele invenții subtile ale timpurilor mai noi, cu ajutorul căreia cel mai searbăd flecar poate înfrunta cu îndrăzneală și poate ține piept celei mai temienice minți. Apelul la simțul comun nu este decât supunere la judecata mulțimii, a cărei încuviințare îl face pe filosof să roșească, dar îl încântă pe neghiobul dornic de popularitate și-l face să stăruie în eroare" (I. Kant, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p.50).

rațiunii pure în dialog dramatic!), rămâne să stabilim locul *sui generis* ocupat de asemenea opere în spațiul plin de interferențe al Filosofiei.

Paradigma *glossogonică* (*glossa* = limbă) centrează filosofia pe studiul limbajului. Exemplul tipic ne e furnizat de filosofia analitică, răspândită mai ales în lumea anglo-saxonă. Obiectul filosofiei nu e acum „lumea", nici „ființa", „divinul" sau „obiectivitatea". Acestea sunt apanajul științei, religiei sau artei. Obiectul filosofiei e limbajul, cu precizarea că filosofia nu e o teorie a limbii, ci o *activitate*[1] de clarificare conceptuală și de elucidare a supozițiilor ascunse în toate întreprinderile intelectuale ale omului.

Desigur, modurile în care filosofii analitici au conceput și practicat filosofia au fost diverse, în diferite perioade, situația actuală fiind în bună măsură alta decât aceea în care, la mijlocul acestui veac, se considera că toate problemele filosofice relevante sunt probleme de limbaj.[2] Ceea ce e însă interesant e că focalizarea interesului filosofic asupra limbajului nu a constituit, în contemporaneitate, privilegiul exclusiv al analiticilor anglo-saxoni. Și filosofia hermeneutică, de tip continental, mai ales *fenomenologia*, a reprezentat o „cotitură lingvistică" în filosofie, aruncând însă în arenă alte mijloace de analiză și alte genuri de proiecte de cercetare.

Istoricește vorbind, filosofia europeană a avut o anume omogenitate specifică până în epoca post-kantiană, omogenitate conferită de stilul *theorogonic* inițiat de antici. În secolele al XVIII-lea și al XIX-le, însă, s-au înregistrat două reacții la Kant: reacția hiperspeculativă și irațională a idealismului german și, printr-o revenire la Hume, reacția pozitivistă a empiriștilor britanici. Oarecum la marginea tărâmului filosofiei, sub influența mișcării romantice, a apărut și reacția radicală a filosofiei „feminine" de tip nietzscheano-kierkergaardian. E greu de trasat, în fiecare punct, granițe nete și de încadrat

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-filosoficus*, Humanitas, 1991, 4.111–4.112.
2. Pentru R. Nozick, de pildă, scopul filosofiei, ca și al științei, e *adevărul* și *explicația*. Dar ea împrumută totodată intenția artei, anume aceea de „a sculpta, în mediul ideilor, o viziune" (R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Clarendon, Oxford, 1981).

precis fiecare autor, dar, pe ansamblu, această diversitate ar putea fi redusă – sub aspect stilistic – la două mari tipuri de sensibilitate filosofică: cea sistematic-științifică și cea impresionist-artisitică. În prima intră opere diverse, de la metafizica tradițională de sistem la „eseurile" analiticilor contemporani și la analizele lui Husserl (sau chiar *Sein und Zeit*-ul lui Heidegger); în cea de-a doua – originată, poate, în spiritul liber al sofiștilor dar, cu siguranță, în spiritul damnat al romanticilor – operele nietzscheenilor, al variațiilor existențialiști și, parțial, ale fenomenologilor existențiali până la „post-moderni".

În România interbelică – o Românie în care „filosofii sunt mai ales oameni cu pregătire literară" (M. Vulcănescu) – acest ultim gen de sensibilitate filosofică a prins cu deosebire și aceasta sub forma *sui generis* a unei combinații de misticism ortodoxist, naționalism și gândire irațională.[1] Aceasta nu a eliminat, ci dimpotrivă, a întreținut competiția cu „filosofii științifici" (P.P. Negulescu, I. Petrovici, M. Florian, P. Andrei, C. Rădulescu-Motru etc.). Competiție care, într-o altă formă, se continuă și azi.

Să concluzionăm totuși acest paragraf. În primul rând, s-ar putea spune că din unghiul de vedere al sensibilității culturale românești actuale – care e una literaturocentrică și francofilă – întreaga „filosofie mare", de la presocratici încoace, ar fi o chinuitoare naștere și apoi o superbă întrupare a spiritului pathogonic; că forma literară a filosofiei e *superioară*[2] celei argumentativ-sistematice și că al ei este viitorul. Ceea ce am încercat să argumentez până aici a fost că *faptele* istorice demonstrează contrariul; teza excelenței spiritului pathogonic în filosofie provine din confundarea realităților cu dorințele. Și acest lucru nici nu ar fi prea grav dacă nu s-ar face prin simple sentințe arbitrare, locul argumentelor luându-l, de regulă, banala ironie sar-

1. Din aceasta „a rezultat o filosofie pentru uzul gazetarilor improvizați în salvatori ai lucrului public" – aprecia un adversar, un „științific", un „academic", C. Rădulescu-Motru, referindu-se la Nae Ionescu și la cei ce-l cultivau.
2. „*Superioară* e acea modalitate a discursului filosofic ce se adresează spiritului nu direct, ci prin intermediul sufletului. Această modalitate nu poate fi decât cea artistică" (G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 30).

castică.[1] În realitate, filonul literar-impresionist a fost subțire și relativ marginal în istoria filosofiei:[2] dintre presocratici doar Xenofan, Parmenide și Empodocle au scris în versuri, imitându-i pe autorii teogoniilor; dar aceasta a fost, mai degrabă, excepția decât regula, stilul poematic *dispărând o dată cu ei* din filosofia greacă, după cum ne spune G. Burnet. E vorba de un stil care – dacă ne luăm după vigoarea *actuală* a rigurosului Zenon din Eleea comparativ cu aceea a poematicului Parmenide din Eleea – mai mult i-a incomodat decât i-a favorizat. De altfel, statutul acestor „veritabili poeți" (Burnet) s-a păstrat ambiguu, Aristotel considerându-l pe Empedocle „*homeric* în cel mai înalt grad"; nici Platon nu a agreat aplicarea etichetei „filosofie" pe orice fel de produs, de pildă, pe sentințele „sophoi"-ilor: „S-ar părea deci că Simonides a vorbit în enigme, *ca un poet*" (*Rep.*, 332 c).

Filosofia latină, prin stoici mai ales, a lansat în cultura europeană stilul filosofic lejer-eseistic (în proză, însă) și memorialistic, centrat pe teme existențial-morale și pe o preponderență a exortației. Trebuie însă precizat că un Seneca sau un Marcus Aurelius nu sunt nici pe departe *mari repere* în tratatele de istoria filosofiei și, în plus, că proza lor plăcută, menită îndrumării în viață, posedă o desăvârșită claritate și sobrietate a mijloacelor expresive, ceea ce o pune într-un contrast flagrant cu obscuritatea patentă a metafizicii germane clasice,[3] dar

---

1. La noi, C. Noica a acreditat, în acest fel, precaritatea filosofiei argumentativ-analitice. Pentru el, „filosofia cea mare", cel puțin în contemporaneitate, stă sub numele lui Heidegger; mai pot fi numiți filosofi Platon, Pascal, Goethe și Părinții Bisericii... În rest, Aristotel e doar un „comentator răutăcios ori pornit pe nedreptate cu spiritul lui analitic"; Freud e un „mărginit", Descartes și Leibniz „nu au organ filosofic", Hintikka e un „mandarin", întreaga filosofie analitică e o „penibilă filosofie pozitivistă", întreaga lume culturală de limbă engleză (dar și franceză) e „inaptă" pentru „filosofia mare", ceea ce se face acolo fiind profund „nefilosofic". Russell, Frege și Carnap sunt, simplu, „niște" persoane!
2. „Curentul *literar* rămâne lateral față de drumul mare al filosofiei" (L. Blaga).
3. Pentru ideea că tot ce e obscur e profund, care a dus la un adevărat program de obscurizare a discursului filosofic, vezi F. Paulsen, *Sarcinile de viitor ale filosofiei*, în O. Nistor, *Filosofia neo-kantiană în texte*, Editura Științifică, București, 1993, p. 34-137.

și a lui Heidegger, Sartre sau Derrida. Din acest punct de vedere, gânditorul, împăratul și militarul Marcus Aurelius, e mai apropiat de Popper decât de Heidegger.

Lucrețiu, la rându-i, cu al său poem *De rerum natura*, considerat de mulți un arhetip de filosofie literară, nici măcar nu figurează în multe istorii ale filosofiei ca autor distinct, ci – la capitolul „Epicur" – ca popularizator al acestuia.

Cotitura literară în filosofie s-a produs, în realitate, abia o dată cu romantismul și a rămas o marcă a unei bune părți a filosofiei continentale. Din perspectivă anglo-saxonă, însă, ea continuă să semnifice o decădere a filosofiei, dacă nu chiar o dizolvare a ei în alte genuri. Trebuie precizat că pericolul acestei dizolvări apare și la cealaltă extremă, la interfața filosofiei cu știința, pretenția de a face o „filosofie formală" „tot atât de exactă ca și matematica" fiind o abatere nu mai puțin flagrantă de la principiul *autonomiei*. Celui ce îmi spune: „*pentru mine* logica modală e filosofia", eu îi răspund: de ce nu pescuitul?

Într-adevăr, discontinuitatea totală în raport cu sensul originar (și tradițional) al filosofiei propusă de vocile radicale ale mișcării romantice[1] – atât în ce privește limbajul, cât și metoda și țelul – nu pare în nici un fel acceptabilă. Căci întrebarea simplă e: de ce acest *complet altceva* nu s-ar numi, mai degrabă, „teosofie" sau „înțelepciune", sau „patafizică"? În înțelegerea evoluției filosofiei, principiul *continuității* e o cerință rațională indispensabilă; „catastrofismul" nietzschean subminează chiar ideea de evoluție. Iar idealul „popular" al unei filosofii care poate fi înțeleasă și făcută de toți, care nu presupune nici un fel de antrenament intelectual *specific*, echivalează, mi se pare, cu dispariția filosofiei, așa cum a fost ea practicată cea mai mare parte a timpului, de la „Academia" lui Platon încoace.

În același timp, speranța într-un reducționism monist al stilurilor de filosofare, manifestată atât de radicalii „literari", cât și de cei „științifici", nu pare nici ea rezonabilă, căci ignoră realitatea de fapt. Realitatea de fapt a filosofiei secolului XX ne impune ideea *pluralismului*: ceea ce trebuie să facem, așadar, nu e să excludem ba dintr-o parte, ba din alta, ci să reconstituim echilibrat harta *diferitelor* moduri de

1. După Schlegel, există scrieri literare care conțin „mai mult din spiritul universului – și, prin urmare, mai multă filosofie – decât o mulțime de sisteme".

a practica filosofia și să propunem o adecvată plasare a lor, *mai aproape sau mai departe* de un „nucleu paradigmatic" cicumscris prin punerea la lucru a celor două cerințe: a *continuității* și a *autonomiei.*

Dar această ruptură totală dintre diferitele moduri de a înțelege filosofia nu pare să existe numai la nivel „stilistic", ci și la acela al „obiectului". Căci între „lume ca totalitate", „Dumnezeu", „limbaj" și „subiectivitatea umană" nu par să existe prea multe asemănări. Care e, prin urmare, *obiectul* filosofiei și între ce limite poate fi admis pluralismul aici? *Cu ce*, concret, se ocupă studentul care a intrat la Facultatea de Filosofie?

3. Filosofia – critică a presupozițiilor tacite

Un entomolog nu are, în genere, probleme speciale cu a-și recunoaște obiectul de studiu: el cercetează fluturi sau cărăbuși, nu mere sau galaxii. Pentru filosof lucrurile stau în bun măsură altfel: unii pretind, cum am văzut, că în romanele lui Dostoievski sau în poeziile lui Hölderlin, toate scrutând profunzimile sufletului uman, există mai multă filosofie decât într-o mie de tratate; alții scriu filosofia în formule matematice, cu atenția concentrată în întregime la limbaj. În fine, există și dintre aceia, mulți la număr, care susțin că obiectul filosofiei e Absolutul – înțeles în felurite chipuri. Și părerile nici măcar nu se opresc aici. Spre deosebire de entomolog, prin urmare, pentru filosof nu e prea clar care *obiectul* asupra căruia urmează să-i exercite ingeniozitatea.

Nu voi putea trece în revistă aici multitudinea de păreri diferite cu privire la obiectul filosofiei. Cert e însă că există o legătură reciprocă între obiectul propus și stilul adoptat. S-a considerat, de pildă – și existențialiștii au făcut o dogmă din aceasta –, că problemele *subiectivității* nu pot fi abordate adecvat în concepte abstracte și lanțuri demonstrative, ceea ce ar impune, cu necestate, instrumentele expresive ale literaturii.[1]

În același timp, de cele mai multe ori, precizarea obiectului filosofiei s-a făcut într-un limbaj destul de neglijent. De exemplu,

1. Ipoteză infirmată de ultima filosofie analitică în care temele odinioară exclusive ale existențialismului (moartea, sensul vieții, libertatea, dragostea, sexul etc.) sunt recuperate într-o proză destul de îndepărtată de literatură; vezi de exemplu, T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

s-a spus că acesta ar fi Dumnezeu. Nu e clar însă de ce Dumnezeu nu ar fi „obiectul" teologiei, rugăciunii, poeziei sau muzicii. Toate acestea sunt „ancorate", în fond, în Dumnezeu. Ar fi trebuit precizată, probabil, *perspectiva* specifică filosofiei: aceasta a fost, de regulă, aceea a discutării critice a unor *presupoziții* relative la Dumnezeu (de pildă, în ce sens *există* el, dacă există; ce înseamnă că el e binele suprem; în ce sens *ordonează* el lumea etc.).

Pe de altă parte, ideea unui fundament ontologic absolut și a unei „legi a tuturor legilor" ca scop ultim al metafizicii a reprezentat, într-adevăr, o speranță epistemică pentru antici, medievali și moderni; astăzi, însă, ea pare extrem de problematică, dacă nu vetustă; mai atractivă se vădește, în schimb, căutarea acelor *presupoziții* ultime, de fundal, ale întregii varietăți de moduri de gândire și acțiune caracteristice unei epoci.

Când s-a spus că *limbajul* este obiectul filosofiei, nu s-a gândit o clipă că filosofia s-ar transforma în lingvistică sau lexicografie, ci s-a avut în vedere clarificarea gândurilor și *supozițiilor* tacite, ascunse în limbajul științei, artei, moralei etc.

Ce face Socrate atunci când se întreabă *ce este* virtutea sau dacă există mai multe grade de realitate și adevăr? El, de fapt, ne aduce aminte că, în cea mai mare parte a vieții, noi ne bazăm pe subînțelesuri, pe concepte și propoziții a căror întemeiere și sens nu ne străduim, de regulă, să le elucidăm. Conversația cotidiană merge și așa. Tot ceea ce facem și gândim e determinat însă, din ascuns, de aceste *presupoziții*, de care de cele mai multe ori nici măcar nu suntem conștienți. Ele par a fi obiectul specific de cercetare al filosofului nostru; acesta vrea să știe care sunt aceste presupoziții și dacă pot fi susținute sau nu. În consecință – punând la lucru „dialectica" sa – le analizează.[1]

---

1. „Putem recunoaște o strânsă legătură între dialectica aristotelică și „filosofia noastră analitică" – o filosofie preocupată de clarificarea și formularea ansamblului conceptelor pe care le utilizăm și pe care le exprimă limbajul nostru. Nu e obiectul acestei filosofii de a tulbura modul nostru de a vedea lucrurile, de a ne facilita accesul la o realitate ce stă în spatele vălului aparențelor; ea e descriptivă, nu revizionară. Mult din opera lui Aristotel e de acest tip – fie că abordează probleme restrânse și precis definite, fie că investighează structura subiacentă a unor întregi domenii ale discursului și gândirii (e.g. gândirea și discursul despre schimbare, timp etc., în *Fizica*). În cercetarea unor probleme (familiare), el pleacă de la o examinare a ceea ce spun de obicei oamenii obișnuiți" (J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Clarendon, Oxford, 1981, p.113).

Căutarca „primelor principii și a primelor cauze" poate fi privită foarte bine ca o activitate de acet gen. Iar investigațiile speciale ale filosofiei științei,[1] esteticii, eticii etc. ne vor apărea ca scoatere la lumină și investigare critică a presupozițiilor tacite ce subdetermină aceste domenii ale spiritului uman. „Ca filosofi, trebuie să ne simțim obligați să controlăm mereu critic supozițiile propriilor atitudini" – spune W. Stegmüller. Poate că trebuie să facem chiar mai mult: să devenim conștienți de faptul că *aceasta* este chiar menirea noastră.

Filosofia nu pare, deci, a avea un „obiect" specific; obiectul ei nu e „lumea ca totalitate", nici o parte limitată a acesteia. Ea e o disciplină *cuplată* pe alte discipline, e o disciplină reflexivă sau, cum spun alții, o *meta-disciplină*. Obiectul ei e „întreaga" *experiență umană*, cristalizată în opere, în limbaj, în cutume. Există, de pildă, o variată cunoaștere științifică sintetizează în diferite teorii sau corpuri de cunoștințe empirice. Filosoful științei nu face însă știință; filosofia științei e o meta-disciplină cuplată pe aceste rezultate preexistente care constituie „obiectul" ei. Ceea ce caută ea sunt *presupozițiile* latente aflate în spatele teoriilor științifice, presupoziții care, în mod imperceptibil, din ascuns, subdetermină munca cercetătorului. Ele sunt, prin tradiție, de natură *ontologică*, *gnoseologic-metodologică* și *antropologică* (vizând condiția umană). Degeaba vom căuta principiul ontologic al esențialismului atomist *în* teoriile fizice; el nu figurează acolo, ci în subsolurile lor, acționând ca o „limită a raționalității", ca o credință de fundal, ca un factor euristic, de cele mai multe ori ignorat.[2] Degeaba vom căuta principiile artei cubiste în tablourile lui Picasso, ele nu se află acolo, ci în tratatele de estetică sau în reflecțiile filosofice ale marilor creatori („Eu pictez obiectele așa cum le gândesc, nu așa cum le văd" – afirmă „realistul" Picasso; „Figurile geometrice sunt esența desenului").

---

1. Vezi, în acest sens, lucrarea lui M. Flonta, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
2. „Nu sunt niciodată mulțumit atâta timp cât nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic. Abia atunci îl înțeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu-l înțeleg: de aceea nu înțeleg teoria electromagnetică" – afirmă cât se poate de sugestiv fizicianul W. Thomson. Asupra semnificației și rolului „cadrelor filosofice" tacite ale fizicii în dinamica acestei științe, vezi lucrarea amintită a lui M. Fonta, din care am și extras pasajul de mai sus.

Rostul filosofului e să aducă în lumină aceste presupoziții tacite și să le critice pentru a le apăra ori pentru a le disloca. *Metoda* sa nu e unică (cum credeau un Hegel, un Marx sau un Russell), ci e un ansamblu, principal nelimitat, de metode. În esență, e vorba de *analiza conceptuală* și de *critica rațională* a presupozițiilor. Prin „analiză conceptuală" nu înțeleg analiză lexicografică, ci elucidarea înțelesului conceptelor de bază și a relațiilor dintre ele, construind contexte teoretice clarificatoare și, în plus, având acest lucru ca *principal* țel. „Critica rațională" e o chestiune de grad: la unii filosofi (Nietzsche, Heidegger) e, de multe ori, greu de depistat o structură argumentativă; a folosi *ironia* pentru a descalifica presupoziția „antinomiei valorilor" nu se poate numi critica *rațională*. Există însă un continuum între filosofie și artă, iar cu opera lui Nietzsche ne aflăm în zona de indecidabilitate dintre acestea. În același mod, o transferare a argumentării în registrul matematic va însemna o diluare corespunzătoare a caracterului ei filosofic. Filosofii și-au creat, de la logica aristotelică la cea matematică și de la „deducția transcendentală" la „indeterminarea traducerii radicale", metode și moduri de argumentare specifice cărora nu li se poate trasa o frontieră. În schimb, ele s-au menținut mereu distincte de procedurile inductiv-demonstrative ale științei și de cele persuasive ale artei. Un anume grad de abstracție reflexivă și de argumentabilitate rațională sau „explicație neconstrângătoare" (Nozick) par să fie trăsături inalienabile reflecției tipic filosofice.

În rezumat, chiar și în cazurile în care nu se recunoaște explicit, *filosofia pare a fi cercetarea critică a presupozițiilor tacite ultime ale tuturor experiențelor umane, de la cea comună, la cea științifică, morală sau artistică.* Aceasta presupune elucidarea – prin varii metode – a principalelor categorii care apar în aceste presupoziții, precum și intenția de a le apăra sau disloca. Marile schimbări care au avut loc în știință, în artă sau în politică sunt schimbări la nivelul acestor „prejudecăți caracteristice" (Nietzsche). Un asemenea punct de vedere este formulat foarte pregnant de Isaiah Berlin: „Sarcina filosofiei, o sarcină adesea dificilă și dureroasă este de a degaja și aduce în lumină categoriile și modelele ascunse în termenii cărora gândesc ființele umane (adică a felului în care folosesc cuvintele, imaginile și alte simboluri), să revele ceea ce e obscur și contradic-

toriu în ele, să discearnă conflictele dintre ele care împiedică găsirea unor căi mai adecvate de organizare, descriere și explicare a experienței (căci orice descriere, ca și explicație, presupune un anume model în termenii căruia ele sunt făcute); și apoi, la un nivel „superior", să examineze chiar natura acestei activități (epistemologie, logică filosofică, analiză lingvistică) și să aducă în lumină modelele ascunse care operează în chiar această activitate de ordinul doi, filosofică".[1]

Presupozițiile tipic *filosofice*[2] au câteva caracteristici distinctive[3] care au scăpat cercetătorilor:ele sunt „externe" (adică includ probleme teoretice care nu pot fi rezolvate în interiorul teoriilor în care au apărut); sunt de cele mai multe ori *tacite*, latente, ascunse, funcționând ca „obișnuințe de gândire", „credințe", „prejudecăți" pe care omul de rând, savantul sau artistul le formulează greu în limbaj, cizelarea lor conceptuală și controversarea lor revenind filosofilor; sunt *fundamentale*, prime, nederivate deductiv, ceea ce și explică statutul lor de „credințe"; au o rezonanță *globală*, iradiază în toate câmpurile culturii, dând unitate unui anume *Weltanschauung*, unui „spirit al epocii", unui pattern global de raționalitate; sunt *raționale*, adică pot fi aduse în lumină, criticate sau apărate cu mijloace raționale diverse (în măsura în care presupoziția „Dumnezeu

1. I. Berlin, *Concepts & Categories. Philosophical Essays*, Oxford University Press, 1980, p. 10. Părerea că filosofia e o cercetare critică a presupozițiilor e foarte răspândită printre filosofii analitici (Suppes, Quine, Stegmüller, Broad, Mayo, Raphael, Downie etc.). A se vedea și lucrarea lui A. P. Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989. La filosofii de orientare pathogonică acest punct de vedere e mai puțin acceptat, deși se poate spune că obiectul reflecției lor îl contituie tot presupozițiile: „eterna reîntoarcere", „moartea lui Dumnezeu" (Nietzsche), „care e ființa ființării" (Heidegger).
2. Pentru că sunt și presupoziții *științifice* ale științei sau presupoziții *științifice* ale artei, e.g. „Volumul brut al științei exprimat în cantitatea de forță de muncă științifică sau în numărul publicațiilor tinde să se dubleze în 10-15 ani" (De Solla-Price), respectiv „Epilepsia favorizează creația muzicală". Acestea nu sunt presupoziții *filosofice*, ci sociologice (ale științei) și psihologice (ale artei); ele țin de „știința științei" și de „psihologia artei". Există deci o ierarhie a presupozițiilor, cele ultime sau, în orice caz, cele cu un grad înalt de fundamentalitate, putând fi numite „filosofice". E totodată posibilă o trecere treptată a unora dintre presupozițiile filosofice în categoria celor științifice.
3. Pentru această analiză sunt îndatorat lui Adrian P. Iliescu, *op. cit.*

există" e sustrasă acestei exigențe și considerată un act pur de credință, ea nu e o presupoziție *filosofică*, ci una teologică, o „dogmă").

Așadar, filosofia nu e o „știință a științelor" care ar putea furniza un corp de adevăruri *sui generis* în prelungirea celor furnizate de științe, nici o anti-știință, o exortație subiectivă la concurență cu literatura sau cu teologia apologetică. Ea e, mai degrabă, o *activitate critică* aplicată supozițiilor celor mai adânci și categoriilor celor mai generale care subdetermină integralitatea experiențelor umane.

4. Locul geometric al operei filosofice

Voi încerca să completez această tentativă de caracterizare a filosofiei prin conturarea specificului „operei filosofice". Aceasta e, de fapt, problema: cum să răspundem la întrebarea „Este X o operă *filosofică* sau nu?".

Pentru a încadra exact o carte sau un articol în „clasa operelor filosofice" am avea nevoie de criterii *necesare și suficiente* de apartenență. Criteriile *necesare* de apartenență *nu* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică, dar ne spun exact dacă X *nu este* operă filosofică. Criteriile *suficiente* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică.

Acum: există concepte *exacte* și concepte *vagi* (fuzzy). De exemplu, în cazul conceptului „elev", avem condiții necesare și suficiente de apartenență și, prin urmare, putem ști exact despre orice copil dacă e elev sau nu (urmărind, de exemplu, cataloagele școlare). Dar pentru „tânăr"? Un copil de 10 ani e cu siguranță tânăr; dar un om de 40 de ani?

Conceptul de „operă filosofică" e un concept vag.

Ce metode avem pentru a-i stabili extensiunea? Să încercăm metoda „exemplelor paradigmatice" lansată de Wittgebstein și adaptată de Stegmüller.[1] Încercând să delimităm noțiunea de „operă filosofică" vom începe prin a face lista unor cazuri tipice (paradigmatice) de opere filosofice. Va exista, inițial, o „perioadă de incer-

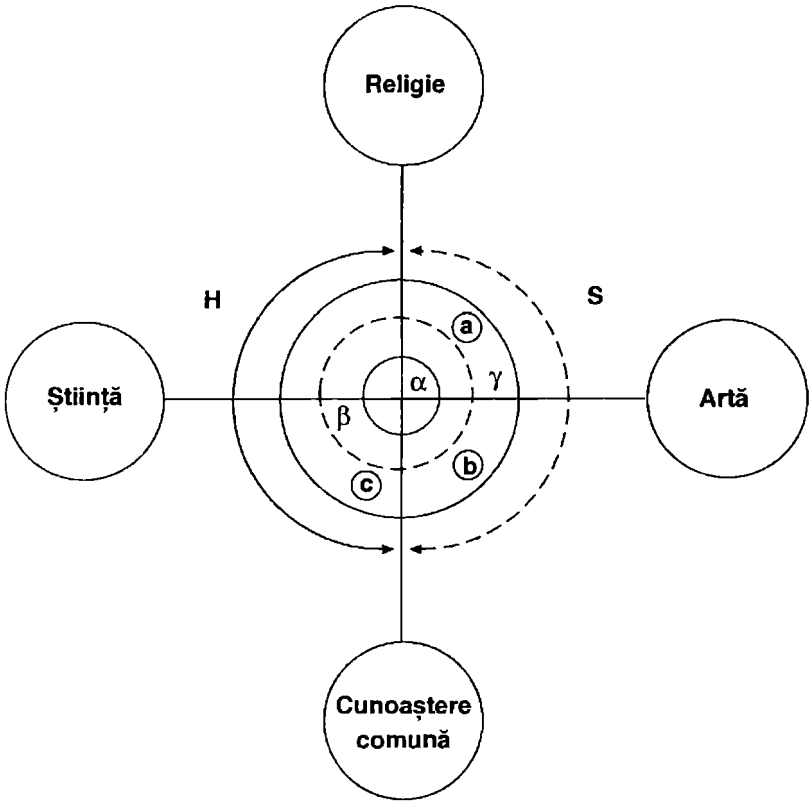
1. W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer Verlag 1976. Stegmüller o utilizează la determinarea clasei aplicațiilor unei teorii științifice.

titudine" în care se va discuta dacă o operă sau alta trebuie sau nu să fie inclusă. Metoda practică cea mai la îndemână ar fi consultarea diferitelor istorii ale filosofiei (selectând autorii majori), ca și a specialiștilor în domeniu. Asupra unor opere nu vor exista, cu siguranță, controverse (*Metafizica* lui Aristotel, *Discursul* lui Descartes, *Structura revoluțiilor științifice* a lui Kuhn etc.). Asupra altora însă vor exista, cu tot atâta siguranță. De exemplu, poemul *De rerum natura* este oare o operă filosofică sau o operă literară impregnată filosofic? (T. Vianu îl consideră pe Lucrețiu „unul dintre cei mai mari *poeți* ai *literaturii* latine și universale"). Dar poemul epic al lui Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*? Dar eseistica lui Cioran?

Evitând toate aceste cazuri nesigure, vom obține în final o „listă minimală de opere filosofice paradigmatice" (α). Caracteristica ei de bază e că nu poate fi redusă, deși poate fi îmbogățită.

Cum o putem îmbogăți? Pentru ca o nouă operă să fie inclusă în „clasa extinsă a operelor filosofice" (β), ea va trebui să împărtășească cu toate sau *aproape toate* elementele din „lista minimală" un număr „considerabil" de proprietăți (a se observa vaguitatea). Altfel spus, noul candidat la statutul de operă filosofică trebuie să fie *foarte asemănător* cu *majoritatea* operelor paradigmatice. Această vaguitate a apartenenței nu înseamnă însă capriciu. Asupra unor noi candidați nu vor exista discuții (e.g. Riedl – *Explicație și comprehensiune*, Noica – *Ontologia* etc.); alții vor furniza însă *cazuri problematice* (e.g. Noica – *Sentimentul românesc al ființei*, Cioran – *Pe culmile disperării*, Montague – *Formal Philosophy* etc.). Aici se cer cercetări suplimentare care se vor solda fie cu expulzarea respectivului candidat, fie cu includerea lui oarecum *arbitrară*. Prin urmare, „clasa extinsă a operelor filosofice" va fi, de fapt, formată din *mai multe clase* (a), (b), (c) din cauza *cazurilor marginale neclare* i.e. a acelor filosofii „stranii", „originale" (γ) care sunt *desprinse de tradiția paradigmatică a filosofiei*.

Tabloul sinoptic al acestei situații ar putea fi schițat astfel: locul geometric al filosofiei (ne-o spune tradiția) se află la intersecția a doua axe: știință – artă și religie – cunoaștere comună. Aceștia sunt cei patru piloni pe care s-a sprijinit reflecția filosofică și în fundamentele cărora are sens să căutăm „presupozițiile".



De exemplu, plecând de la polul „artei" vom întâlni, în primul rând, indubitabile opere de artă (romane, piese de teatru, poeme). Cu excepția unor excentrici, nimeni nu le va confunda pe acestea cu operele filosofice recunoscute. Avansând spre centru, vom întâlni apoi lucrări de *teoria artei* și de *critică literară*, nici ele confundabile, în condiții de normalitate, cu lucrările specific filosofice. De aici însă vor începe confuziile; căci urmează *zona de indeterminare* a continuumului filosofie – artă. Este oare *Construire, locuire, gândire* a lui Heidegger, o operă filosofică? Noica însuși e silit să recunoască faptul că aici Heidegger cade în poezie, „care totuși nu e filosofie"! Dar *Phaidros*-ul lui Platon? Despre el, tot Noica spune că „încântă literar, dar îngrijorează filosofic". Acesta este spațiul de ambiguitate

în care au apărut, de regulă, controversele interminabile asupra naturii filosofice sau nefilosofice a unei opere sau alta. Despre *Zarathustra* lui Nietzsche, despre „filosofia" epistolară sau de jurnal, s-ar putea spune deci, în limitele acestei scheme, că ele *pot fi acceptate în spațiul filosofiei* numai în măsura în care recunoaștem că aparțin acestei „zone de indeterminare". Accasta nu înseamnă ceva de tipul ierarhiei valorice, ci pur și simplu e vorba de un produs intelelectual aflat la „jumătatea drumului" între filosofie și literatură, deși mai apropiat, parcă, de filosofie. Ceea ce nu poate fi acceptat, însă, e pretenția aroganță a unora dintre filosofi de a substitui *prin fiat* nucleului paradigmatic acreditat de istorie, propriile lor preferințe. Căci prin *fiat* putem decide orice: și că de mâine arta îmbrăcămintei e cazul să devină exemplul paradigmatic de întreprindere filosofică. O asemenea procedură nu satisface condiția continuității istorice.

Desigur, o operă literară poate conține supoziții filosofice; ea poate fi mai mult sau mai puțin, impregnată de idei tradițional filosofice. Aceasta nu înseamnă însă că ca devine „operă filosofică". Pentru a deveni așa ceva ea trebuie *să fie centrată critic* pe aceste presupoziții, nu să le atingă doar în mod accidental (ceea ce îndeobște nu e cazul) și, în plus, să le abordeze *conceptual* și *rațional*, argumentativ (ceea ce iarăși nu e cazul). Un Schopenhauer, bunăoară, se raportează în acest din urmă fel la temele abordate în *Fundamentele moralei*, dar nu în *Aforisme*; Blaga din *Trilogia cunoașterii* e altul decât cel din *Poemele luminii*, oricât ar fi acestea de „filosofice".

Să ne mutăm acum la polul „științei". Nimeni nu va susține că *Principia* sau *Optica* lui Newton sunt opere „filosofice", deși ele conțin o mulțime de presupoziții filosofice importante, uneori formulate explicit. După cum nimeni nu va confunda conferințele filosofice ale lui Heisenberg (vezi volumul *Pași peste granițe*) cu opera sa științifică. Ele formează un gen aparte de filosofie „stranie", ce ar putea fi numită „epistemologia oamenilor de știință". În cazul unor opere de acest fel – simetrice eseurilor lui Cioran de pe axa artă–filosofie – nu vom ști, pur și simpu, unde să le încadrăm, în filosofie sau în știință: de exemplu, „filosofia formală" a lui Montague sau modelele structuraliste ale științei ale lui Sneed, Balzer și Stegmüller (pe care acesta din urmă le voia „la fel de exacte ca

matematica"). În schimb, în cazul *Criticii rațiunii pure* sau al *Problemelor filosofiei* a lui Russell, nu cred că vor exista dificultăți de încadrare. Înaintând spre nucleul (α) dăm peste un tip de conceptualizare și peste metode specifice, improprii celor patru poli exteriori (e.g. analiza conceptuală, îndoiala metodică, punerea între paranteze, metodele logice, sinteza *a priori*, argumentul ontologic, maieutica, dialectica, hermeneutica, traducerea radicală etc.). Acestea circumscriu nucleul de sens al „filosofiei", deși unele dintre ele intersectează cu metodele utilizate în alte domenii.

Mai pot fi decelate, în schema propusă, două macro-orizonturi stilistice: (S) = o *soft philosophy*, o filosofie mai accesibilă, mai „sentimentală", deseori spumoasă, filosofia „feminină" de sorginte romantică (e.g. *Minima moralia* a lui A. Pleșu, venind dinspre polul „cunoașterii comune" sau *Confesiunile* lui Augustin, venind dinspre „religie"); după cum se vede, „filosofia ușoară" nu e legată numai de polul artistic și, deci, de forma literară. Și pe de altă parte, (H) = o *hard philosophy*, o filosofie mai tehnică, aridă și conceptuală, aflată sub semnul „științificului" (e.g. *Tratat despre lucrul bine făcut* al lui Kotarbinski, venind dinspre „cunoașterea comună" și *Despre principiu* a lui Origen, venind dinspre „religie"). Având centrele în „artă" respectiv în „știință" cele două arce explică denumirile tradiționale de „filosofie literară sau beletristică" și respectiv „filosofie științifică". Evident, nu există granițe nete aici, tocmai *continuitatea* dând naștere, pe anumite porțiuni, cazurilor ambigue și exclusivismelor sterile.

Cum se conturează, în concluzie, dintr-o asemenea perspectivă, condiția filosofului? El e, ca *specialist*, mai asemănător matematicianului și fizicianului decât bardului sau cântărețului din fluier. El e un „om teoretic", având în față un orizont limitat de probleme, deși interdisciplinar și meta-teoretic. În aceste condiții e greu de văzut de ce ar alerga, asemenea politicianului, actorului sau cântărețului de jazz, după un auditoriu care să umple piețele. Auditoriul lui sunt *specialiștii* (și anume aceia, puțini, care se ocupă de respectiva problemă). Aceștia pot fi numărați uneori pe degetele de la mâini, fără ca prin aceasta să se diminueze importanța muncii lor. Filosofia nu a fost niciodată un spectacol și cred că i-ar fi fatal să se închipuie de-acum pe post de primadonă.

Desigur, ca „persoană publică", filosoful, ca și matematicinul, se poate manifesta în fel și chip, inclusiv degustând deliciile vulgarizării (popularizării) propriilor sale produse teoretice. *Dar mai întâi, acestea trebuie să existe*, la fel cum pentru a exista vulgarizarea științei, trebuie să existe, mai întâi, știința însăși; reciproca nu e însă valabilă. Putem accepta – împreună cu Jaspers– o „filosofie implicită" în operele de literatură, religie, în maximele copiilor, dar nu vom căuta în acest loc autenticitatea *filosofiei*. Putem subscrie la părerea că multe opere literare, ca și *Biblia* ori creația artistică a lui Da Vinci, Michelangelo și Rembrandt, sunt sugestive sub raport filosofic, dar nu putem să identificăm în ele produse ale cercetării propriu-zis filosofice. A identifica „sugestivitatea sub raport filosofic" cu „filosofia propriu-zisă" înseamnă a cufunda în obscuritate genul cultural al filosofiei și a deruta pe cei ce vor să devină prietenii filosofiei autentice.

Filosoful ne apare așadar, ca un arheolog și modelator al mentalităților, ca un paznic la farul tipurilor de raționalitate ce configurează „spiritul unei epoci". Munca sa constă în efortul critic de a dezvălui, justifica ori disloca presupozițiile ce întemeiază diferitele modele de raționalitate, fiind deci principalul actor în efortul de elucidare a propriei noastre condiții ca ființe culturale.

Stiluri de filosofare și tradiții filosofice

Mircea Flonta

„Ideea că un concept general este o însușire comună a instanțelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că însușirile sunt ingrediente ale lucrurilor care au acele însușiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și vinului…"

„Să luăm alt exemplu, întrebarea lui Socrate «Ce este cunoașterea?» Aici cazul este chiar mai clar, deoarece discuția începe cu aceea că învățăcelul dă un exemplu de definiție exactă, iar apoi cere o definiție a cuvântului cunoaștere analoagă cu aceasta. Se pare că noi nu știm ce înseamnă el și că, prin urmare, poate nu avem nici un drept să-l folosim. Aici am răspunde: «Nu există o singură utilizare a cuvântului cunoaștere, dar putem să ne închipuim mai multe asemenea utilizări care vor fi mai mult sau mai puțin în acord cu felul în care este folosit în realitate cuvântul."

Ludwig Wittgenstein, ***Caietul albastru***

Suntem obișnuiți să ni se vorbească despre filosofie în genere. Mulți o fac cu naivitate, fără conștiința presupozițiilor acestui fel de a vorbi, fără să-și asume, așadar, aceste presupoziții. Sunt cei ce cred că filosofia este ceea ce au cunoscut ei sub numele de filosofie. Fără îndoială că oamenii care reflectează asupra naturii sau identității filosofiei nu aparțin acestei categorii. Întrebându-se ce este filosofia,

ei presupun că va putea fi găsit un răspuns cât de cât univoc la această întrebare. Altfel spus, ei sunt convinși că dacă ne luăm anumite precauții și stabilim anumite restricții va deveni posibilă o precizare întinsă destul de departe a conceptului filosofiei.

Este ceea ce își propune și articolul profesorului Valentin Mureșan, intitulat în mod semnificativ *Ce este filosofia?* Iar lectura textului arată că întrebarea nu este una retorică. Autorul crede că ar exista un „răspuns unic, precis conturat" și propune, în cele din urmă, un asemenea răspuns. Mai mult, „soluțiile, uneori complet diferite" pe care le oferă gânditori de primă mărime la interogații ce privesc natura filosofiei, țelurile ei, întinderea și granițele preocupărilor filosofice îi apar drept „șocante". Ceea ce ni se sugerează este că asemenea „soluții", profund divergente și ireconciliabile, ar fi rezultatul supradimensionării unor trăsăturii și caracteristici ce nu sunt, până la urmă, definitorii pentru ceea ce este reflecție și construcție filosofică în genere. Asemenea supradimensionări ar atrage după ele punerea în umbră a „nucleului de sens al filosofiei". Autorul este, evident, în căutarea acestui „nucleu" și lasă să se înțeleagă că am putea determina, tocmai prin raportare la el, calitatea unui discurs de a fi autentic filosofic. În acest sens demersul său pare să fie susținut și condus de acea *supoziție esențialistă* pe care încearcă să o sugereze formulările lui Wittgenstein citate mai sus. O supoziție ce ar putea fi exprimată în termeni platonici spunând că ceva este filosofie în măsura în care participă mai mult sau mai puțin la ideea de filosofie. Diferitele fire ale argumentării converg spre o încercare de a fixa conceptul filosofiei prin determinarea unui „loc geometric al creației filosofice" în ansamblul formelor și configurațiilor unei culturi dezvoltate. Din această perspectivă, diversitatea istorică a filosofiilor sub aspect stilistic, ca și din punctul de vedere al criteriilor de excelență pe care le implică orice mare tradiție filosofică, nu ar fi decât consecința distanțării cel puțin a unora dintre ele de un presupus „nucleu paradigmatic", ce indică „locul geometric al creației filosofice". În încercările sale de a-l identifica, Valentin Mureșan propune să ne conducem după indicațiile pe care le poate oferi continuitatea cu ceea ce el caracterizează drept „sensul originar al filosofiei" și după ceea ce numește cerința „autonomiei filosofiei".

Este totuși problematic că aceste cerințe ne-ar putea oferi puncte de sprijin suficient de solide în tentativa de a determina o identitate monolitică a filosofiei. Căci, pe de altă parte, dintr-o rădăcină comună și dintr-un trunchi comun se pot dezvolta prin bifurcații *succesive configurații esențial diferite*. Pe de altă parte, acele configurații ce nu se integrează altor forme majore ale culturii (artă, știință, religie) ar putea să prezinte totuși, unele în raport cu altele, diferențe ireductibile. Însăși confruntarea dintre reprezentări incompatibile asupra filosofiei, pe care o evocă autorul, este deosebit de instructivă în măsura în care relevă că fiecare dintre părțile în dispută are tendința să ridice la rangul de principiu opțiunea sa pentru paradigma ce instituie una sau alta din marile tradiții filosofice. Supoziția tacită a controversei dintre susținătorii modelului conceptual, argumentativ și a celui metaforic, literar al filosofici, pare să fie aceea că există criterii universale, supraparadigmatice ale excelenței filosofice, criterii ce ar rămâne invariate în trecerea de la o tradiție filosofică la alta. Voi încerca să arăt că o asemenea supoziție nu pare să poată fi asigurată și nu a fost în nici un caz asigurată până acum în controverse de acest fel. Sugestia că ar exista un „nucleu paradigmatic" al filosofiei în genere, acreditat de istoria gândirii, mi se pare îndoielnică în măsura în care sugerează că o cercetare nepărtinitoare a faptelor ne-ar putea conduce la identificarea lui. Punctul de vedere că *esența perenă* a gândirii filosofice s-ar exprima în dezvăluirea, justificarea sau critica presupozițiilor tacite ce susțin diferite modele ale raționalității, va apare, din perspectiva pe care o schițează considerațiile ce urmează, drept o caracterizare nu a identității filosofiei în genere, ci a unei influente tradiții de gândire ale cărei prefigurări pot fi urmărite până departe în trecut. Iar faptul că unii dintre noi suntem mai apropiați de această tradiție, că modul nostru de a gândi și de a scrie este puternic impregnat de realizări exemplare ale genului, nu schimbă lucrurile. Aș spune de aceea că articolul profesorului Mureșan nu este până la urmă un escurs despre identitatea filosofiei în genere, ci se integrează mai degrabă în rândul scrierilor manifest ale unor tradiții filosofice. Propria mea delimitare față de punctul de vedere pe care-l propune ar putea fi sugerată într-o formulare metaforică, spunând că filosofia nu pare să fie o așezare cu o sin-

gură piață centrală, ci mai degrabă una mult mai complexă în care cartiere cu o configurație distinctă se concentrează în jurul mai multor piețe ce sunt, toate, *la fel de centrale*.

*

Expunerea sistematică a unei discipline științifice începe cu determinarea conceptului ei. La întrebarea „Ce este mecanica?" tratatele de specialitate răspund printr-o definiție. Iar definiția reprezintă de obicei, în asemenea cazuri, o încercare de a determina cât mai exact obiectul și metoda disciplinei în cauză. Cei avizați ar putea fi de acord că o asemenea definiție nu este pe deplin satisfăcătoare, că ea s-ar cere completată și precizată. Însăși posibilitatea și utilitatea unei determinări cât mai strânse a unui concept, precum cel al unei anumite discipline științifice, care să ia eventual forma unei definiții, nu va fi însă pusă la îndoială. Supoziția că este legitim să formulăm aceeași întrebare și că ar trebui să așteptăm un răspuns de același tip cu referire la știință în genere este deja problematică. Unii filosofi au propus, cum se știe, un criteriu de delimitare a cunoașterii științifice. Reacțiile critice pe care le-au suscitat asemenea propuneri par să sugereze că ar trebui să renunțăm la întrebări de tipul „ce este X?" pentru concepte de un asemenea nivel de generalitate, de vreme ce nu avem bune motive pentru a crede că ele ar putea primi până la urmă un răspuns cât de cât satisfăcător. Încă mai himerică ne apare speranța de a obține un răspuns de acest tip la o întrebare cum e „Ce este arta?". Dacă comparăm un gen de artă cu altul, deosebirile ne sar în ochi, în timp ce apropieri cât de vagi devin greu de stabilit. Cine s-ar mai încumeta astăzi să încerce o caracterizare a artei în genere și să o statueze drept criteriu al autenticității unei plăsmuiri a minții omenești ce pretinde a fi artistică? Și chiar dacă coborâm de la gen la specie, de la artă să zicem la muzică, dificultățile unei determinări univoce a conceptului nu devin considerabil mai mici.

Diversitatea filosofiilor mi se pare a fi comparabilă cu cea a artelor. Atitudinea multor filosofi față de această diversitate se deosebește însă în mod semnificativ de cea a artiștilor. Artistul (spre deosebire de estetician care este, nu rareori, o persoană cu ambiții

filosofice) nu pare să pună preț pe întrebarea ce este arta în genere sau ce este acea specie de artă căreia îi sunt integrate într-un mod oarecum convențional producțiile sale. Muzicianul, bunăoară, nu va socoti demnă de atenție o întrebare de tipul „Ce este muzica?". Căci el nu crede că oamenii calificați vor determina calitatea operelor lui de a fi „muzicale" prin raportare la o normă, la un criteriu universal al muzicalității. El știe că universul muzical este, pentru a spune așa, „un univers în expansiune" și că orice încercare de a fixa conceptul muzicii ar fi nu numai nerealistă, ci ar putea fi chiar păgubitoare în măsura în care ar echivala cu încercarea de a fixa o dată pentru totdeauna granițele unui univers în expansiune.

Spre deosebire de creatorii de artă, cei mai mulți dintre cei socotiți în mod obișnuit drept mari filosofi au încercat să-și legitimeze opera și să-i sublinieze excelența sugerând sau afirmând explicit necesitatea de a distinge între diversitatea de fapt și unitatea de drept sau identitatea fundamentală a gândirii filosofice. Admițând existența unor reprezentări foarte diferite despre țelurile filosofiei și despre căile pe care ar putea fi ele atinse, ei erau totuși înclinați să creadă că filosofia autentică este *una*. Convingerea lor tacită sau declarată părea să fie că varietatea modurilor de a concepe și de a practica filosofia, diversitatea stilurilor de filosofare nu ar reprezenta mai mult decât un fapt contingent și, prin urmare, trecător. Opere majore, care au instituit tradiții filosofice viguroase și durabile, sunt dominate de o intenție programatică, intenția de a fixa o dată pentru totdeauna țelurile pe care trebuie să le urmărească și căile pe care trebuie să le urmeze adevărata filosofie sau filosofia cea adevărată. (Expresii cu circulație ca *filosofie mare*, *filosofie majoră* sau *filosofie prin excelență* sunt adesea solidare cu un asemenea gând.) Supoziția ce susține această intenție ar putea fi formulată schematic și simplificator astfel: diversitatea stilurilor de filosofare este reală dar nu și legitimă; această diversitatea va putea fi, în cele din urmă, suprimată prin străduințe mereu reînnoite de a micșora distanța ce separă opera filosofică, în ipostaza ei de realitate și realizare imperfectă, de conceptul filosofiei.

Aceasta este o perspectivă ce s-a bucurat și se bucură până astăzi de audiență în multe medii culturale și în cercuri intelectuale cu cea mai bună reputație. Nu greșesc, probabil, dacă afirm că în lumea noas-

tră filosofic-literară supoziția că există o măsură universală a excelenței filosofice a fost și este larg împărtășită. Există un consens tacit ce susține reprezentarea că opera unui Blaga sau Noica sunt, din acest punct de vedere, exemplare și trebuie socotite drept modele ale genului. Mulți tineri de astăzi, ce au interes pentru filosofie sau se consacră chiar studiului filosofiei, nu par dispuși să facă vreo concesie în această privință. În ochii lor, varietatea stilistică a literaturii noastre filosofice ar fi mai degrabă o mărturie a neputinței, a lipsei harului filosofic ce se cere pentru a te apropia de modele, decât ecoul unei diversități autentice și legitime în universul cuprinzător al gândirii filosofice. Se lasă să se înțeleagă că oamenii ce se consacră profesional filosofiei fără a fi înzestrați cu mari daruri cum sunt imaginația creatoare și îndrăzneala gândului, ar încerca să se consoleze sau să se jusififice pretinzând că fac *cercetare filosofică*. Invocarea diversității stilurilor de filosofare nu ar fi astfel, până la urmă, decât un subterfugiu. Cei ce subliniază că există felurite standarde de excelență ar încerca să se amăgească sau să-și ascundă puținătatea realizărilor. Ei nu ar avea curajul să privească realitatea în față. Îmi amintesc de o convorbire cu un distins intelectual interesat de filosofie, cu ocazia unui mic simpozion consacrat lui Wittgenstein în 1989, când s-au împlinit o sută de ani de la nașterea filosofului. Interlocutorul meu a reacționat deosebit de surprins la sugestia că Ludwig Wittgenstein ar putea fi situat, din punctul de vedere al valorii și însemnătății operei sale, pe același plan cu Henri Bergson. Fondul unui dezacord de felul celui ce a survenit în discuția noastră ar putea fi caracterizat în felul următor: unul dintre interlocutori pornea de la presupoziția că autorii amintiți sunt reprezentativi pentru două stiluri distincte de filosofare ce încorporează criterii de excelență esențial diferite; celălalt socotea ceva de la sine înțeles, că există standarde universale ale excelenței filosofice, adoptându-le în mod spontan pe cele ale unei tradiții pe care o ilustrează foarte bine opera lui Bergson. Și era surprins că o persoană despre care presupusese că are o anumită înțelegere pentru filosofie îl poate pune pe Wittgenstein pe aceeași treaptă cu Bergson. Fără îndoială că asemenea reflexe mintale pot fi întâlnite nu numai la noi. În diferite medii filosofice, la solicitarea de a numi gânditori reprezentativi ai secolului, răspunsurile primite ar putea fi cu totul diferite!

Împotriva unui punct de vedere destul de familiar și popular, voi încerca să argumentez că diversitatea modurilor de a concepe și de a practica filosofia este reală. Această argumentare va fi desfășurată după cum urmează: voi schița, mai întâi, marile contururi ale concepției tradiționale asupra identității filosofiei, o concepție consacrată încă de filosofia clasică greacă; voi semnala, în treacăt, unele din reflecțiile și experiențele care au subminat prestigiul acestei concepții. Pe acest fundal, îmi propun să caracterizez, desigur extrem de sumar și schematic, profilul câtorva stiluri de filosofare care s-au dezvoltat ca reacții alternative față de recunoașterea eșecului proiectului metafizicii tradiționale. Încercarea de a scoate în evidență originalitatea și specificitatea ireductibilă a câtorva mari paradigme ale gândirii filosofice ce s-au constituit drept tot atâtea proiecte de reformă a filosofiei sau alternative la idealul clasic al cunoașterii filosofice, va fi condusă de o dublă intenție: pe de o parte, de a pune în discuție o reprezentare curentă privitoare la identitatea monolitică a filosofiei și la existența unor criterii universale ale excelenței filosofice; pe de altă parte, de a explica, totodată, vitalitatea acestei reprezentări.

Tradiția metafizicii clasice a fost instituită o dată cu statornicirea distincțiilor dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă sau suprasensibilă, dintre multiplicitate și unitate, dintre opinie și știință (*doxa* și *episteme*). Filosofia a fost concepută drept cunoaștere prin rațiune a lumii suprasensibile, adică drept *știința* în sensul cel mai înalt al cuvântului. Cunoașterea științifică era gândită ca descoperire sau dezvăluire a unei realități preconstituite. Calea ce duce la știință este, prin urmare, calea eliberării părții intelectuale, raționale, presupuse superioare, a ființei noastre, de robia aparențelor pe care le generează partea ei sensibilă. Este calea pe care ne-o indică, bunăoară, parabola platoniciană a peșterii. Cunoașterea filosofică sau metafizică era concepută drept cunoașterea supremă. Acest atribut i-ar fi conferit, mai întâi, de demnitatea superioară a obiectului ei, lumea suprasensibilă, lumea esențelor pure, accesibilă doar rațiunii despărțite de simțuri. În al doilea rând, cunoașterea supremă nu ar fi doar contemplare dezinteresată a adevărului. Cuprinderea cu mintea a ceea ce este absolut etern și necondiționat va însemna, totodată, instituirea și consacrarea prin autoritatea rațiunii a valorilor ce oferă îndrumarea ultimă a vieții.

În acest sens, filosofia ar constitui sinteza ultimă a cunoașterii cu înțelepciunea.

Concepția clasică asupra filosofiei nu a fost multă vreme obiectul vreunei contestări demne de luat în seamă, dacă facem abstracție de scepticismul care nu promitea nimic, cum va spune Kant. Și chiar după amenințătoarele întâmpinări la adresa metafizicii tradiționale pe care le-au reprezentat empirismul modern și, cu deosebire, criticismul kantian, motivele ei de bază sunt afirmate din nou, cu multă îndrăzneală, în impunătoarea construcție sistematică pe care a ridicat-o Hegel. La fel ca odinioară Aristotel, autorul *Enciclopediei științelor filosofice* va caracteriza metafizica sau ceea ce numește uneori „filosofie speculativă pură" drept „cunoaștere științifică a adevărului". Obiectul cunoașterii metafizice este pentru Hegel concretul, ca totalitatea determinărilor conceptuale pure, facultatea ei este rațiunea, caracterizată în opoziție cu intelectul, iar metoda prin care se accede la cunoașterea supremă e metoda dialectică. În opoziție cu autorul *Criticii rațiunii pure*, Hegel nu va socoti străduințele metafizice ale marilor gânditori ai trecutului drept zadarnice, lovite de nulitate. Dimpotrivă, istoria gândirii filosofice i se va înfățișa ca o înaintare lentă dar continuă spre cunoașterea absolutului. În cuvintele lui Hegel: „Ceea ce ne înfățișează istoria filosofiei este șirul spiritelor nobile, galeria eroilor rațiunii ce gândește, care, datorită forței acestei rațiuni, au pătruns în esența lucrurilor, a naturii și a spiritului, în esența lui Dumnezeu, câștigând pentru noi, prin munca lor, tezaurul cel mai preț, comoara cunoașterii raționale".[1] Și mai departe: „Principiile sunt păstrate și cea mai nouă filosofie este rezultatul tuturor principiilor precedente. Astfel, nici o filosofie nu a fost infirmată. Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutărei filosofii, ci numai faptul că, cutare principiu este ultimul, este determinație absolută."[2] Încheierea nu putea fi decât aceea că există o singură știință filosofică și că orice gând filosofic autentic al trecutului este un element constituitiv al acestei științe.

1. G.W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei, 1963, p. 13.
2. Ibidem, p. 43.

Supoziția că o cunoaștere științifică a absolutului, gândită în acest fel, este în genere cu putință nu este, până la urmă, mai mult decât o credință pe care o poți avea, o poți eventual transmite altora, dar nu o poți sprijini pe temeiuri cu valoare obiectivă, temeiuri ce se impun tuturor celor avizați și interesați în cunoașterea adevărului. Hegel, la fel ca și alți gânditori care socotesc neproblematcă posibilitatea metafizicii, înțeleasă ca știință a absolutului, nu au răspuns niciodată provocărilor filosofiei critice a cunoașterii ale cărei analize conduc la concluzia că o cunoaștere cu valabilitate obiectivă a absolutului nu este în principiu posibilă. Argumentărilor laborioase ale lui Kant, ce converg spre încheierea că orice cunoaștere cu valabilitate obiectivă este doar relativă, Hegel nu le-a opus decât afirmații de tipul celor ce încheie *Cuvântul înainte* al prelegerilor sale de istorie a filosofiei, inaugurate la Heidelberg, în 18 octombrie 1816: „Despre măreția și puterea spiritului său nu-și poate face omul o idee destul de mare, iar având această credință, nu există nimic atât de tare și de rezistent încât spiritul omului să fie incapabil să-l deschidă. Esența universului, la început ascunsă și închisă, nu are nici o forță care ar putea opune rezistență curajului cunoașterii. Această esență trebuie să se descopere în fața cunoașterii, să-și desfășoare bogăția și adâncimea înaintea ochilor acesteia și să i le dea ei spre a se bucura de ele."[1] În acest punct, despărțirea dintre situări filosofice bazate pe credințe și pe argumente se profilează deja cu deplină claritate.

Gânditori deschizători de noi orizonturi care au recunoscut și acceptat imposibilitatea realizării visului metafizicii tradiționale – cunoașterea esenței universului și întemeierea deplină și definitivă a valorilor prin rațiunea speculativă – dar au rămas fideli convingerii că filosofia este știința supremă, vor propune în mod firesc proiecte de reformă a metafizicii. Nucleul acestor proiecte îl reprezintă redefinirea obiectului și metodei metafizicii, ca disciplină științifică.

Printre încercările cele mai reprezentative de reabilitare a filosofiei ca știință, ce vor fi întreprinse pe această cale, pot fi socotite criticismul kantian și fenomenologia lui Husserl. Dincolo de deosebiri, desigur esențiale (Husserl se raportează surprinzător de puțin

1. Ibidem, p. 7.

la Kant) ele se apropie totuși prin câteva opțiuni fundamentele: filosofia este considerată o cunoaștere ce are un obiect propriu aparte, rațiunea pură sau conștiința pură, ego-ul pur, un obiect principial inaccesibil experienței; cunoașterea filosofică este, prin urmare, o cunoaștere *a priori*, suprasensibilă, independentă de experiență, opusă celei pe care ne-o oferă științele despre lume, deoarece ea vizează doar forma și nu conținuturile pe care le organizează forma; demnitatea superioară a filosofiei în raport cu celelalte științe decurge din împrejurarea că obiectul ei este nu numai neempiric și în acest sens *pur*, dar și *transcendental*; filosoful, spre deosebire de cercetătorul din științele factuale, se interesează de formele sau structurile constituitive cunoașterii, gândirii și conștiinței în genere; metoda filosofiei, metoda analizei transcendentale a lui Kant, respectiv metoda transcendental-fenomenologică a lui Husserl, ar fi singura adecvată naturii obiectului propriu al filosofiei; prin aplicarea unei metode proprii filosofiei ia naștere o cunoaștere specific filosofică. Cunoașterea transcendentală este, în termenii lui Kant, o cunoaștere „care se ocupă în genere nu cu obiete, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*".[1]

Locul a ceea ce Kant numește metafizică dogmatică, o pretinsă cunoaștere despre suflet ca substanță, lume ca întreg și despre principiul suprem a tot ceea ce există, este luat acum de filosofia transcendentală, concepută drept cercetare a tuturor formelor *a priori* care fac posibilă cunoașterea prin experiență – intuițiile pure ale sensibilității și conceptele pure ale intelectului, precum și a Ideilor rațiunii ce oferă orientare cunoașterii bazate pe experiență. Altfel spus, în locul vechii metafizici pășește *critica rațiunii pure* ce se înfăptuiește prin aplicarea metodei analizei transcendentale. Această critică va fi caracterizată de Kant drept metafizică autentică.

Fenomenologia lui Husserl propune o reformă încă mai radicală a filosofiei, o determinare cu totul nouă a obiectului și metodei ei. Spre deosebire de științele empirice și formale, cercetarea filosofică tinde să descopere, prin elaborarea și aplicarea unei metode

1 Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. M. Bagdazar, L. Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 59.

adecvate – metoda fenomenologică –, elementele orginare ale conștiinței ei alcătuiesc orizontul ultim în care se mișcă gândirea și viața conștientă, ca totalitate de acte intenționale determinate. Ca și metoda analizei transcendentale a lui Kant, metoda fenomenologică vizează să deschidă cunoașterii accesul spre o lume a formelor pure, mijlocind ceea ce Husserl va numi *intuiția esențelor* (*Wesenschau*). Fenomenologia se integrează, în acest sens, în tradiția filosofiei transcendentale inaugurate de Kant și continuate în idealismul german. Punctul de plecare al oricărei filosofii transcendentale va fi acela că rațiunea pură sau conștința pură sunt entități de natură esențial diferită în raport cu obiectele lumii accesibile experienței. Spre deosebire însă de filosofia critică a cunoașterii, care se construiește pornind de la postulatul lucrului în sine și nu se rupe astfel de situarea naturală a omului, pentru fenomenologie conștiința pură închide orizontul lumii. Din această perspectivă, fenomenologia ni se înfățișează ca o formă mai radicală a idealismului transcendental. Reducerea obiectualității la conștiința originară, pură este tocmai ceea ce Husserl va caracteriza drept reducție transcendental-fenomenologică. Reducția, așa cum o concepe Husserl, deschide drumul spre ceea ce el desemnează ca fiind „viața pură, cu toate trăirile ei pure ale conștiinței și cu toate obiectele ei intenționale pure, universul fenomenelor în sensul special și lărgit al fenomenologiei".[1] Înțeleasă în acest fel, fenomenologia este nu numai *știință riguroasă*, cum se va exprima Husserl; ca își propune în mod programatic să realizeze țelul de totdeauna al filosofiei teoretice, și anume întemeierea absolută a științei. Chiar dacă această țintă nu va fi atinsă, ea rămâne „un scop ideal".[2] La Kant, ca și la Husserl autori exemplari pentru tradiția filosofiei transcendentale, cunoașterea pură, o cunoaștere cuprinsă în ceea ce cel din urmă numește *științe eidetice*, este independentă de cunoașterea faptelor prin experiență. Dimpotrivă, cunoașterea faptelor depinde de forme și structuri ce constituie obiectul cunoașterii pure. În acest sens, cunoașterea transcendentală este știința supremă și absolută.

---

1 Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. A. Crăiuțu, Humanitas, București, 1994, p. 51.

2. Ibidem, p. 41

Ea caută adevăruri „care să rămână valabile o dată pentru totdeauna și pentru oricine".[1] Să observăm, în treacăt, că și opera unui autor cum este R.G. Collingwood, care va caracteriza filosofia drept „o analiză a presupozițiilor ultime", se integrează filosofiei transcendentale, în sensul cel mai cuprinzător al acestei expresii.

Filosofia transcendentală reprezintă, așadar, un stil distinct de filosofare și o tradiție filosofică perenă. Ea conservă idealul clasic al cunoașterii filosofice întrucât concepe filosofia drept știința prin excelență. Potrivit conceptului ei, filosofia trebuie să fie „cunoaștere pură și absolută", sublinia cu insistență Husserl. Totodată, filosofia transcendentală marchează o ruptură clară cu tradiția metafizică atașată modelului ontologic al filosofării, deoarece instituie ca obiect al filosofiei nu realitatea transcendentă, ci formele constitutive pure ale rațiunii și conștiinței în genere, desemnate de la Kant încoace prin atributul *transcendental*. Dincolo de asemenea deosebiri profunde, filosofia transcendentală va putea fi socotită sub anumite aspecte drept succesoarea legitimă a metafizicii clasice: filosofia este o știință cu un obiect propriu și o metodă specifică, adecvată obiectului ei; filosofia se delimitează clar de științele factuale în măsura în care obiectul ei îl constituie esențe pure și nu fapte accesibile experienței; totodată, filosofia posedă o demnitate superioară, care o ridică deasupra științelor formale, în măsura în care ea reprezintă o cercetare a elementelor constituitive originare ale cunoașterii și eu-lui în genere; și tocmai supoziția că orizontul ce constituie obiectul cercetării filosofice este un orizont ultim, ireductibil, relevă acea pretenție absolutistă ce apropie filosofia transcendentală de metafizica tradițională. În lumina acestor considerații s-ar putea susține că filosofia critică a cunoașterii a lui Kant și fenomenologia, cel puțin așa cum a conceput-o Husserl, nu sunt îndreptate împotriva concepției clasice despre filosofie ca *știință fundamentală*. Mai degrabă ele încearcă să o reabiliteze, să-i ofere un nou temei și o nouă legitimare.

S-ar impune încă o precizare. Filosofia transcendentală posedă două din atributele fundamentale proprii cercetării în genere. Mai

1. Ibidem, p. 42.

întâi, ca orice altă cercetare, cercetarea filosofică este progresiune nesfârșită, operă veșnic neîncheiată a generațiilor succesive de cercetători, ale căror rezultate se corelează și se cumulează. Apoi, cercetarea filosofică, la fel ca orice cercetare, nu va fi afirmare orgolioasă a unei personalități creatoare singulare, ci teren de întâlnire și colaborare a tuturor oamenilor calificați ce urmăresc obiective comune și aplică metode adecvate înfăptuirii obiectivelor cercetării. Există aici, ca și în orice cercetare, inițiatori, fondatori și continuatori. Este demn de menționat că atât Kant, cât și Husserl s-au pronunțat fără echivoc în acest sens. Astfel, autorul *Criticii rațiunii pure* își exprima speranța că bărbați pătrunzători îi vor continua opera, mergând înainte pe drumul pe care l-a deschis. Husserl credea că metoda fenomenologică ar putea oferi pentru prima dată terenul pe care se poate înfăptui colaborarea și solidaritatea autenică a tuturor celor ce cercetează în filosofie, colaborare bazată pe o metodă împărtășită în comun și pe rezultate obiectiv valabile, obținute prin aplicarea ei, adică „rezultate purificate printr-o critică reciprocă și care să reziste oricărei alte critici". În acest sens, Husserl s-a văzut pe sine și pe cei apropiați idealului cunoașterii filosofice pe care a încercat să-l formuleze drept „începători în filosofie".

Într-o opoziție absolută cu proiectul metafizicii clasice se situează stiluri de filosofare ce ar putea fi caracterizate, într-o formulare negativă, prin refuzul principial al sugestiei că filosofia poate și trebuie să fie știință. Supoziția de bază care le apropie este aceea că analiza, construcția sau reflecția filosofică nu pot și nu sunt chemate să aducă vreo contribuție la extinderea sau la adâncirea unei cunoașteri ce ar pretinde o valabilitate obiectivă și, prin urmare, universală. Dincolo de această opțiune, ce le delimitează net, ca stiluri de filosofare, de o tradiție venerabilă, drumurile se despart. Termenii *construcție, analiză* și *reflecție* vor fi utilizați în cele ce urmează pentru a desemna trei feluri de a vedea natura și obiectivele gândirii filosofice, trei moduri de a concepe și de a practica filosofia, trei tradiții filosofice distincte.

Prima dintre ele și-a căpătat programul în metafilosofia istorismului german, inițiat acum mai mult de un secol de către Wilhelm Dilthey și alți teoreticieni ai științelor spiritului

(*Geisteswissenschaften*). În confruntare cu idealul clasic al cunoașterii filosofice – filosofia ca *episteme* – și cu proiectele de reconstrucție a filosofiei prime ca filosofie transcendentală, istorismul a promovat punctul de vedere că orice construcție teoretică, sistematică ce vizează existența ca întreg și își propune să ofere răspunsuri la întrebări privitoare la esența și sensul existenței va constitui în mod inevitabil o viziune subiectivă; ea nu va putea fi *cunoaștere* în sensul propriu, restrictiv al cuvântului, adică un sistem de enunțuri cu valoare obiectivă. Pretenția filosofilor de a fi descoperit adevăruri universal valabile și de a fi creat *știință* în sensul cel mai înalt al cuvântului, pe de o parte, și opoziția ireconciliabilă dintre sistemele pe care le propun, pe de altă parte, nu pot fi în nici un fel armonizate. Istorismul reia astfel un motiv al tradiției sceptice. Cunoașterea cu valoare obiectivă este cunoașterea ce forțează consensul tuturor celor avizați și de bună credință. Or, o construcție cu ambiții totalizatoare nu constituie *cunoaștere* în acest sens al termenului, singurul care ar putea fi asociat cu pretenții de științificitate în era modernă, Prin natura obiectivelor pe care și le propun, sistemele filosofice nu sunt în măsură să ne ofere *descoperiri,* adică descrieri adecvate a ceea ce preexistă descrierii. Ele constituie, dimpotrivă, *invenții, viziuni* sau *reprezentări,* plăsmuiri subiective în aceeași măsură ca și operele de artă. Faptul că elementele de bază ale construcției sunt concepte și nu imagini, nu ar trebui să ne înșele în această privință. Aidoma valorii operei de artă, valoarea unei construcții filosofice nu ar trebui și nu ar putea să fie apreciată prin raportare la ceva exterior ei. Un sistem filosofic va trebui, desigur, să facă posibilă integrarea fără contradicție a unor date relevante ale experienței comune și științifice și să posede de asemenea o solidă osatură argumentativă. Ca și cerințele consistenței interne, cerințele acordului cu datele experienței comune și științifice sunt însă condiții minime, necesare și nu suficiente ale construcției filosofice. Un sistem metafizic se impune atenției și câștigă prestigiu prin capacitatea de a corela armonios totalitatea experiențelor în termenii unor concepte și principii cât mai îndepărtate de punctul de vedere al gândirii comune. Asemenea atribute ale verticalității și profunzimii perspectivei relevă și exprimă

geniul metafizic al creatorului unui sistem filosofic demn de atenție. Așa stând lucrurile, diversitatea sistemelor metafizice va fi, principial vorbind, nelimitată. Acestea ar fi în egală măsură îndreptățite, deoarece nu pot fi judecate și nici nu trebuie judecate din punctul de vedere al relației lor cu o realitate preconstituită. Fiind *creații*, în sensul strict al cuvântului, sistemele filosofice se impun prin caracteristici arhitectonice, cum ar fi adâncimea, armonia lăuntrică și grandoarea viziunii pe care o propun.

Gândită drept *Welt-und Lebensanschauung* (viziune despre lume și viață), filosofia de sistem se va situa la antipodul filosofiei înțeleasă și practicată ca cercetare. Răfuiala lui Husserl cu ceea ce el numește *Weltanschauungsphilosophie* este extrem de semnificativă în această privință. În textul său programatic, *Filosofia ca știință riguroasă*, Husserl observă că, creatorii de sisteme filosofice încearcă să ofere „răspunsul cel mai elevat posibil la enigmele vieții și ale lumii" propunându-și „o clarificare satisfăcătoare... a dezacordurilor teoretice, axiologie și practice ale vieții pe care experiența, înțelepciunea, simpla intuire a lumii și a vieții pot să le depășească numai în mod cu totul imperfect".[1] Creatorul unui nou sistem filosofic va avea pretenția că ceea ce propune el este în măsură să înfăptuiască într-o măsură mai mare asemenea obiective sau cel puțin la fel de bine ca și sistemele filosofice în circulație. Husserl va sublinia opoziția dintre proiectul filosofiei științifice și ceea ce el califică drept *Weltanschauungsphilosophie*. Orice *Weltanschauungsphilosophie* exprimă o epocă istorică, culturală, precum și înclinațiile ireductibile ale unei personalități creatoare; filosofia științifică este dimpotrivă atemporală. Știința este impersonală; ea nu poate fi niciodată opera unui singur individ. Sistemul filosofic, ca și orice creație artistică, răsare, dimpotrivă, cu contururi definitive în mintea unui geniu creator, aidoma Minervei din capul lui Jupiter.

La noi, acest stil de filosofare, construcția de sistem inspirată de reprezentarea despre creație a artistului, a fost ilustrat în mod exemplar de reflecțiile metafilosofice și de sistemul filosofic ale lui

1. Ed. Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, trad. Al. Boboc, Editura Paidea, București, 1994, p. 59.

Lucian Blaga. La Blaga, năzuința spre sistem, care îi apare drept întruchiparea excelenței filosofice, se exprimă într-o formă aș zice pură. Blaga integrează tot cee ce scrie în forme canonice – triolgiile. Testamentul său editorial, redactat în anul 1959, este o mărturisire edificatoare din acest punct de vedere.[1] Pentru Blaga, construcțiile metafizice sunt încercări inevitabil subiective, personale de a releva misterul existenței, încercări ce poartă pecetea stilistică a culturii ce a modelat mintea gânditorului. *Relevarea* este contrarul *oglindirii.* Obiectul relevării este misterul, înțeles ca negativitate totală, ca privațiune completă de determinări pozitive. Altfel spus, construcția metafizică nu ar avea un obiect dat, pe care l-ar putea oglindi mai mult sau mai puțin adecvat și pe care ar fi în măsură, eventual, să-l epuizeze. Teoria cenzurii transcendente nu reprezintă, de fapt, altceva decât o încercare de întemeiere a imposibilității principiale a realizării idealului clasic al cunoașterii metafizice. Orizontul creației metafizice este nețărmurit în sensul că, în metafizică, ca și în artă, creația va fi permanent posibilă. Câte genii metafizice tot atâtea sisteme metafizice. Puterea de atracție a acestui model de filosofare pare să fi rămas neatinsă în cultura românească de la Lucian Blaga și Constantin Noica până în zilele noastre.

Că impersoanlitatea „adevărurilor" propuse de marile sisteme filosofice este înșelătoare, că sub eșafodajul argumentativ pot fi dezvăluite până la urmă prejudecăți, înclinații și idiosincrasii ce conturează profilul unei puternice individualități, este teza pe care o susține Andrei Cornea în incitanta sa carte, *Platon. Filosofie și cenzură.* Cartea își propune să arate, cu referire la opera lui Platon, că discursul filosofic încearcă să acopere opțiuni și credințe pronunțat personale printr-o argumentație ce își propune să le confere aparența unei valabilități obiective. Problema celui ce elaborează un discurs filosofic este de a impune altora tema și viziunea lui proprie, pretin-

1. Vezi L. Blaga, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1983, pp. 57-58. Citez câteva propoziții din acest document: „Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filosofic pe care-l socot încheiat. Sistemul are o structură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri împărțite astfel..."

zând totuși că a dedus-o și a descoperit-o rațional și în limitele plauzibilității din premise unanim acceptate".[1]

Un stil de gândire ce contrastează puternic, din multe puncte de vedere, cu cel ce se exprimă în construcția sistemelor filosofice este *stilul analitic*. Se pare că totul desparte aceste stiluri de gândire. Nu este de mirare că în medii intelectuale și culturale în care construcția sistemelor, ca manifestare liberă a geniului creator, se bucură de prestigiu și autoritate, stilul analitic de filosofare se lovește de o totală neînțelegere. Sunt două lumi, două culturi filosofice ce nu comunică una cu alta. Viața noastră filosofică ilustrează astăzi foarte bine această observație. Tineri interesați de filosofie, care citesc literatura recentă, asistă la cursuri și seminarii de filosofie, vor fi surprinși să descopere în autorii cărților și profesorii de filosofie cu o anumită reputație, persoane cu angajamente și structuri mintale profund diferite. Ei vor putea fi nu numai surprinși, ci și derutați în măsura în care le va fi greu să identifice în literatura pe care o invocă aceștia, în stilul lor de gândire, în criteriile lor tacite sau declarate de excelență, elemente, fie și minime, de apropiere sau de convergență. Este de înțeles că mulți dintre ei vor decide până la urmă că doar cei care ilustrează una din orientările și tendințele ce pot fi clar percepute – cea metafizică și meditativ-reflexivă, pe de o parte, cea analitică, pe de altă parte – reprezintă *filosofia autentică* și merită, prin urmare să fie citiți și ascultați. Ar putea fi, desigur menționate câteva nume. Lucrul nu mi se pare însă necesar, căci ele se ivesc de îndată în mintea celor cât de cât familiarizați cu publicistica filosofică și cu viața universitară a ultimilor ani.

Trebuie observat din capul locului că ceea ce se numește în mod curent *filosofie analitică* nu este câtuși de puțin un mediu omogen.

---

1. A, Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, Humanitas, 1995, p. 22. „Într-o asemenea pespectivă, dacă omul poate fi numit cu temei o «ființă rațională», aceasta nu se poate datora faptului că el, cu ajutorul rațiunii ar descoperi o realitate extrinsecă sau un adevăr «obiectiv», «dat», ci doar faptului că el știe, într-o măsură mai mare sau mai mică, să-și justifice cu ajutorul rațiunii presupozițiile sale prerafionale sau iraționale, indiferent dacă acestea sunt individuale sau colective". Și mai departe: „Ea, rațiunea, inventează instrumente și, de asemenea, teorii care validează ceea ce iubeam, ceea ce credeam sau ceea ce speram, fără ca, în fapt, să descopere o «realitate» obiectivă și imuabilă." (Op. cit., pp. 19-20).

Sunt integrate, de obicei, orientării analitice, demersuri și cercetări reprezentative pentru feluri în unele privințe diferite de a înțelege și de a practica filosofia. Nu puțini autori cu contribuții recunoscute și apreciate în mediul filosofiei analitice, ca și istorici ai filosofiei analitice, nu vor ezita, bunăoară, să califice filosofia târzie a lui Wittgenstein ca nereprezentativă pentru stilul analitic de filosofare sau chiar ca străină acestui stil. Înclin mai degrabă să cred că trebuie distinse câteva mari varietăți și orientări ale analizei filosofice. Una dintre ele este *reconstrucția logică*, o orientare consacrată de empirismul logic și bine ilustrată în scrierile unui Rudolf Carnap, Patrick Suppes, Wolfgang Stegmüller sau Jaakko Hintikka. O alta este *filosofia ca analiză* lingvistică sau filosofică a limbajului comun (*ordinary language philosophy*), așa cum ne-o înfățișează opera unor autori britanici, ca George E. Moore, Gilbert Ryle, John L. Austin și Peter F. Strawson. Mai apropiată de aceasta din urmă, și totuși distinctă, este filosofia târzie a lui Wittgenstein, pe care am putea-o caracteriza, potrivit intenției sale fundamentale, drept exercițiu imaginativ și critic al gândirii menit să realizeze ceva de felul unei *terapii mintale*. Ceea ce le apropie pe toate sunt unele „asemănări de familie", precum și delimitarea lor netă de alte stiluri de filosofare, printre care se numără cele pe care am încercat să le caracterizez.

Pentru Ludwig Wittgenstein, ca și pentru George Moore sau Gilbert Ryle, filosofia nu este teorie, cunoaștere cu valoare universală sau construcție liberă a spiritului, ci o activitate ale cărei rezultate mai importante sunt o sumă de clarificări privitor la natura limbajului și a gândirii, a problemelor caracterizate îndeobște drept *filosofice*. Țelul principal al activității filosofice pare să fie eliberarea minții noastre de tirania unor deprinderi de gândire profund înrădăcinate și de fascinația pe care o pot exercita asupra ei configurații intelectuale cu intenții totalizatoare, favorizate de asemenea deprinderi de gândire. Filosofii care ilustrează cel mai bine stilul analitic de filosofare nu par preocupați să descopere sau să inventeze ceva, cu alte cuvinte să producă idei noi, ci să ajungă la o mai bună înțelegere a unor lucruri familiare înlăturând „ceața mintală" pe care o generează acceptarea necritică a unor automatisme și înclinații spontane ale gândirii comune. Scoaterea la iveală a unor aseme-

nea automatisme și înclinații nesupravegheate se realizează îndeosebi prin exercitarea imaginației conceptuale, ce devine acum principala resursă a filosofului.

În tradiția analitică, filosofia este concepută și praticată ca cercetare. Aceasta este una din trăsăturile ce apropie, astăzi, tradiția analitică de cea fenomenologică și de filosofia de orientare transcendentală în genere. Persoane ce dețin o competență specială se angajează în formularea și rezolvarea unor probleme ce se bucură de o recunoaștere generală în cercul cunoscătorilor. Contribuțiile lor vor fi validate prin discuție critică, o discuție ce devine posibilă datorită unui consens tacit ce ia naștere, în primul rând, printr-o raportare comună la unele realizări ale genului apreciate drept exemplare. Este vorba însă de o cercetare de un tip cu totul special. Este cercetarea ce nu vizează obținerea unei cunoașteri despre univers sau despre presupozițiile ultime ale cunoașterii și gândirii, ci o mai bună înțelegere a aspectelor conceptuale ale funcționării limbajului implicat în toate activitățile noastre intelectuale. Problemele filosofice nu ar fi uneori decât *perplexități* și *încurcături*, rezultate dintr-o înțelegere greșită a funcționării limbajului. Clarificările, care sunt cele mai de seamă rezultate ale cercetării filosofice, pot contribui la dizolvarea sau la rezolvarea unor asemenea probleme. Confuzii conceptuale generale de neînțelegerea logicii limbajului nostru pot surveni însă oricând. Și nu există precauții care ne-ar putea pune la adăpost de asemenea confuzii. Analiza și clarificarea filosofică este așadar, o activitate perenă, veșnic neîncheiată.

Dintre stilurile de filosofare ce s-au conturat îndeosebi prin delimitare față de înțelegerea filosofiei ca o știință a absolutului sau ca analiză transcendentală, cel mai ușor de caracterizat pare a fi acela care ar putea fi desemnat prin expresia *reflecție liberă*. Exponenții cei mai reprezentativi ai acestui stil filosofic sunt naturi pronunțat antiteoretice, puțin atrase atât de mirajul construcțiilor sistematice cu ambiții totalizatoare, cât și de promisiunile de clarificare ale analizei. Sunt caractere puternice, deosebit de independente, cu o acută sensibilitate morală și estetică, ce își iau substanța reflecției lor din trăiri și experiențe nemijlocite și își formulează ideile fără asistența unei erudiții pretențioase sau a unor metode și demersuri speciale.

Radicalitatea interogației asupra sensurilor ultime în meditația asupra condiției umane și în critica culturii, precum și exploatarea cu strălucire a resurselor metaforei, alegoriei și aforismului conferă discursului lor o putere de antrenare în același timp intelectuală și afectivă. Maeștrii genului sunt Blaise Pascal, Soren Kirkergaard, Fridrich Nietzsche, mai recent un Ortega y Gasset, Albert Camus sau Emil Cioran. Accentele pe care le conțin mărturiile lui Cioran subliniază și îngroașă chiar asemenea contururi distinctive. Demne de atenție devin doar distincțiile conceptuale și culturale nemijlocit angajate existențial. Orice coerență ideatică și orice sistem de gândire sunt creații artificiale de vreme ce existența trăită este un univers al incoerenței și al contradicției mult mai apt să fie explorat cu mijloacele pe care le oferă paradoxul, aporia și parabola. Un gânditor se afirmă în primul rând printr-un stil propriu, inconfundabil. Ceea ce dezavuează Cioran cu deosebire în cărțile sale de tinerețe scrise în limba română, este tocmai lipsa preocupării pentru stil. Doar stilul, expresia cea mai clară a forței și independenței unei personalități, conferă relief reflecției existențiale. Cioran o va spune cu francheța lui atât de caracteristică: „Peste tot este vorba numai de intensitatea experienței. Nu există noutate în materie de viziune a vieții... «filosofie originală» nu poate să facă decât cineva care construiește pornind de la știință, de acolo de unde apare ceva nou. O asemenea filosofie este desigur originală, dar în același timp nu reprezintă nici un interes. Luați-l și pe Heidegger. În definitiv, ce a scris el despre moarte și toate celelalte, tradus în limbaj curent, n-are nici o originalitate. Numai că el a formulat altcumva decât au făcut-o ceilalți. Nou e până la urmă timbrul, tonul, nota, ceea ce fiecare aduce pornind de la intensitatea experienței sale."[1]

Ca și filosofia analitică, filosofia ca reflecție liberă este prin excelență antiteoretică și anticonstructivă. Dincolo de refuzul comun al sistemului, al intenției *totalizatoare* sau *întemeietoare*, în sensurile absolutiste ale acestor cuvinte, nimic nu le mai apropie. O cercetare conceptuală minuțioasă, realizată prin diferite modalități de analiză a limbajului, reprezintă sub aspect stilistic, antipodul reflecției directe

1. Gabriel Liiceanu, *Apocalipsa după Cioran*, Humanitas, 1995, p. 81.

și spontane, al unei reflecții ce antrenează în aceeași măsură mintea și inima, gândirea și sensibilitatea celui ce o produce și o receptează.

Această încercare de a schița contururi ale câtorva stiluri și tradiții filosofice ne conduce spre câteva concluzii de interes pentru o mai bună înțelegere a unor reacții și tensiuni caracterisitice momentului nostru cultural actual.

Întrebarea „Ce este filosofia?" – o întrebare ce stă ca titlu al multor articole și capitole introductive ale cursurilor și manualelor – nu poate primi răspuns decât în cadrul unei anumite tradiții filosofice. Diversitatea stilurilor de filosofare și a tradițiilor filosofice pare să fie una ireductibilă. Nici considerații de principiu, nici experiențele de până acum nu ne oferă vreun punct de sprijin pentru supoziția că această diversitate ar putea fi suprimată prin descoperirea sau inventarea *filosofiei majore, autentice, adevărate*. Asemenea exprimări nu primesc un sens deplin decât în cadrul unei tradiții filosofice. Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc ale excelenței filosofice. (Ele nici nu sunt poate criterii în măsura în care ceea ce orientează judecata sunt mai degrabă experiențe împărtășite în comun care au o importantă componentă tacită.) Nu există, așadar, criterii universale ale excelenței filosofice. Încercările de a reuni și chiar de a contopi într-o singură formulă valori distincte ale unor mari tradiții filosofice – bunăoară, cele ale filosofiei de sistem și ale reflecției libere – pot fi apreciate drept expresii majore ale eclectismului. Totodată, tendința de a considera toate configurațiile majore ale gândirii filosofice din punctul de vedere al criteriilor de excelență ale unei anumite tradiții filosofice este o tendință spontană ce poate fi cu greu reprimată.

Dacă suntem întrebați totuși ce justificare ar mai exista pentru utilizarea expresiei *filosofie* – căci la întrebarea ce anume desemnează cuvântul nu putem răspunde indicând ceva determinat – vom răspunde că ea stă pentru ceva ce poate fi delimitat doar negativ, în sensul că nu este nici știință factuală sau formală, nici gândire comună, nici artă. Altfel, spus, vom răspunde în felul în care s-ar putea reacționa la întrebarea „Ce este arta?". Nu filosofia ar putea fi caracterizată ca o unitate în diversitate, ci doar marile tradiții filosofice. Un dialog, o discuție cu argumente are puține șanse să se

înfiripe peste liniile ce despart marile tradiții filosofice. Premisele unui dialog autentic sunt create de asumarea în comun de către participanți a acelor angajamente, preponderent tacite, ce marchează apartenența lor la o anumită tradiție filosofică. O mare tradiție filosofică va putea fi caracterizată drept o secvență de configurații discrete ce se aseamănă și se deosebesc între ele sub aspecte determinate. O analogie potrivită ar fi o genealogie. Unele fire ce leagă configurațiile succesive ale secvenței se rup, altele continuă. Tot ceea ce leagă între ele, până la urmă, marile tradiții filosofice, cum sunt cele pe care am încercat să le înfățișez, pare să fie nu mai mult decât o origine comună în configurații proteice, ce conțin în germene motivele lor caracteristice, într-o stare de indistincție originară.

Diversitatea stilurilor de filosofare este o expresie a resurselor creatoare ale geniului omenesc. Creația este imprevizibilă. Orizontul gândirii filosofice este, așadar, veșnic deschis. Apariția unei noi tradiții filosofice este favorizată de mutații culturale semnificative. Iar receptivitatea pentru un stil de filosofare este favorizată de spiritul unei culturi. Cultura românească modernă pare să fi prețuit și încurajat îndeosebi reflecția existențială, liberă în raport cu constrângerile, resimțite adesea drept excesive, ale sistemului, rigorii conceptuale și analizei. De aici și marea apropiere dintre filosofie și literatură, poziția puțin comună în alte medii culturale pe care au câștigat-o la noi și continuă să o dețină istoricii literari și criticii literari ca arbitri abilitați să releve și să consacre meritul filosofic. Aceasta mi se pare că este, până astăzi, starea de fapt. Ne putem, desigur, întreba care ar fi, totuși, atitudinea cea mai recomandabilă atâta vreme cât apreciem diversitatea tradițiilor filosofice drept o realitate fundamentală a marii culturi universale. Pentru cei ce își asumă în mod consecvent vocația deschiderii, răspunsul nu poate să fie decât unul singur: acceptarea și încurajarea pluralismului filosofic.

Filosofia: între modestie și umilință

Adrian Miroiu

Acum câtăva vreme, fiul meu tocmai terminase de citit ***O scurtă istorie a timpului****, de Stephen Hawking. Cosmologia e astăzi pentru adolecenți un bun substitut pentru întrebările „metafizice" pe care ei și le pun chiar fără să își dea seama. Și, desigur, adolescența e vremea în care orice autoritate e pusă sub semnul întrebării: iar cea a părinților, cu precădere, este vizată. Nu m-am mirat, de aceea, când el mi-a aruncat în față o remarcă a lui Hawking, făcută pe una din ultimele pagini ale cărții sale: filosofia, zicea acesta, a abandonat astăzi marea tradiție metafizică ce se întinde de la Aristotel la Kant și a decăzut, considerând (în descendența lui Wittgenstein) că singura sa preocupare mai poate fi analiza limbajului. Nu are dreptate?, mă întreba fiu-meu. Văd chiar și numai cu ce te ocupi tu și mi-e de-ajuns pentru a ști că diagnosticul lui Hawking e corect.*

În spatele acestui mod de a privi filosofia de astăzi se află, mă gândesc, imaginea pierdutei ei vârste de aur: vârsta când, plină de mândrie, ea privea în jur ca o regină – iar privirile-i erau aplecate cu blândețe sau cu dojană către supuși. Dar azi trăim într-o vârstă de fier; filosofia este o disciplină modestă, care vede în celelalte discipline semeni față de care – precum într-o societate democrată modernă – respectul pentru valoarea lor inerentă este atitudinea cea mai potrivită.

1. O analogie

Numai că aici, pe nesimțite, se produce o translație. Aceasta nu privește doar felul în care, bunăoară, fiul meu (o persoană onestă, în adâncurile sufletului căruia pulsează nevoia de filosofie și care ar dori ca filosofia să-i fie lămuritoare) a resimțit – ca pe o frustrare – lipsa unui cuvânt plin de forță al acesteia în dezbaterile cosmologice contemporane. Translația ține de o interpretare mult mai răspândită a acestei situații, pe care nu cu mult chin o putem descoperi în imaginea pe care mulți filosofi și de la noi și-o fac despre rosturile actuale ale filosofiei și ale muncii lor. O atare imagine e uneori formulată explicit; alteori e promovată prin aceea că stă dedesubtul unor producții filosofice pe care altminteri suntem pe deplin îndreptățiți să le apreciem. Două confuzii sunt în joc: mai întâi, e cea dintre *mândrie* și *trufie*; apoi, e cea dintre *modestie* și *umilință*. Filosoful regretă vremurile când nu mândru, ci plin de trufie judeca ceea ce zărea în jur; și își vede condiția de astăzi ca una a umilinței, nicidecum doar modestă.

Cum nu am fost interesat prea mult de istoria filosofiei, nu mă voi opri asupra primeia din cele două confuzii care mi se pare că sunt în joc atunci când căutăm să înțelegem rosturile, astăzi, ale filosofiei. Dar și cea de-a doua e îndeajuns de interesantă și de importantă pentru a merita să o privim mai cu atenție. Să ne gândim, deci, la ce punem în joc atunci când spunem că o persoană este modestă. Dacă luăm un dicționar, găsim în el cel puțin patru sensuri în care folosim acest cuvânt pentru a aprecia un lucru, o faptă a cuiva ori o persoană. „Am un salariu modest", zicem adesea, înțelegând prin acesta că nu este excesiv de mare (ba, mai mult, aici e o și altă conotație: că salariul nu-mi e suficient pentru un trai decent). Sau, zicem că cineva se comportă sau se îmbracă modest – în sensul că prin îmbrăcămintea ori comportamentul său nu e interesat să dovedească extravaganță, să scoată în față cu ostentație posibilitățile sale materiale, ori calitățile de care de altfel nu ne îndoim că le are. Sau, într-un al treilea sens, zicem că cineva dă dovadă de modestie când în ceea ce face se vede preocuparea pentru decență. În sfârșit, spunem că o persoană e modestă dacă are o apreciere neexagerată a capacităților ori valorii

sale, dacă nu e vanitoasă, egoistă, dacă nu are pretenții prea mari. Să ne oprim aici doar asupra acestui din urmă sens.

În mod obișnuit, noi apreciem modestia unei persoane; ea ne apare ca o virtute. Lucrul acesta se va dovedi important mai la vale. Așadar, ce voim să afirmăm atunci când îi atribuim unei persoane virtutea de a fi modestă? Sunt două strategii generale de a răspunde. Potrivit primeia, în joc sunt chestiuni de natură *cognitivă*. Uitați-vă la acest eminent scriitor, la acest om de știință ori (poate și) la acest politician – cât de modest se comportă, chiar dacă este cine este! Implicit, spunem aici că, deși acea persoană își cunoaște valoarea, nu o exprimă în comportamentul său (ba, adesea, și-o subestimează, în prezența unor persoane mai puțin eminente). Se poate să procedăm corect când zicem că acea persoană e modestă; dar astfel nu mai putem totuși să susținem că modestia e o virtute: cum ar putea fi virtute o calitate în chiar a cărei definiție intră ideea de nesinceritate, care este opusul unei virtuți? O variantă a acestei abordări de tip cognitiv e următoarea: a afirma că cineva e modest înseamnă a afirma că acela, necunoscându-și adevărata valoare, și-o subestimează. Cel puțin trei sunt motivele pentru care astfel modestia nu e adecvat caracterizată. Mai întâi, ar fi straniu ca o virtute, deci o calitate valoroasă din punct de vedere moral, să depindă de un defect cognitiv: ignoranța privitoare la propria valoare. Apoi, ar decurge de aici că persoanele care își cunosc adevărata valoare nu ar putea fi modeste; or, cred că mulți dintre noi știu că există și că au existat multe persoane remarcabile care, în plus, au exemplificat și virtutea modestiei. În sfârșit (obiecția aceasta se aplică și primei variante a abordării de tip cognitiv a ideii de modestie), astfel se susține că autocunoașterea și modestia sunt incompatibile. Dacă cineva ar zice: „Eu sunt modest" – susținerea sa ar fi autocontradictorie; fiindcă cel care știe care îi este valoroarea nu mai poate spune așa ceva.

Probabil însă că perspectiva de tip cognitiv de a înțelege ce e modestia este mult mai apropiată de intuițiile noastre morale într-o a treia variantă: a spune că o persoană e modestă înseamnă a spune că ea este realistă – nu își supraestimează valoarea, capacitățile etc. Într-adevăr, dacă înțelegem astfel ideea de modestie vom putea spune că autocunoașterea și modestia sunt compatibile. Apoi, se înlătură

un pericol care pândește adesea judecățile noastre morale: fiindcă nu de puține ori suntem tentați să credem că numai persoanele extraordinare pot fi modeste. Or, e greșit să credem astfel: pe de o parte, fiindcă în acest fel se înlocuiește tacit în ideea de modestie cerința de a nu-ți *supra*estima calitățile ori realizările cu cea de a ți le *sub*estima; pe de altă parte – și pesemne mult mai important – e supoziția că virtuțile sunt calități care nu sunt accesibile oricui: văcarul satului – exemplu de virtute?! Un atare mod de a vedea lucrurile, care face ca morala să fie accesibilă doar „sfinților și eroilor" (după o expresie astăzi la modă), cade de bună seamă sub păcatul prea marii trufii. Din fericire, potrivit acestui al treilea mod de a înțelege într-o perspectivă cogitivă ideea de modestie, pot fi modești și oamenii obișnuiți, fără realizări extraordinare, ori fără calități ieșite din comun. Și ei pot să aibă o apreciere realistă a calităților și valorii lor – e deci posibil ca această virtute să îi caracterizeze și pe ei.

Cu toate calitățile sale, și această a treia variantă de a înțelege sub specia abordării cognitive ideea de modestie nu e corespunzătoare. O persoană poate, potrivit acestei înțelegeri, să își aprecieze cât se poate de realist calitățile și faptele, și totuși să nu fie câtuși de puțin modestă. De pildă, un poet meritoriu (dar a cărui operă nu este nicidecum o culme a poeziei naționale) poate să fie pe deplin realist în privința valorii operei sale, și totuși să nu fie un om modest: se poate ca el să fie o persoană care privește cu dispreț la cei din jur – la cei care nu au talent poetic sau chiar la cei care nu sunt de acord cu unele dintre ideile sale (cum se întâmplă de multe ori azi, când vine vorba de opiniile politice). Modestia nu pune în joc numai chestiuni de natură cognitivă: ea este un concept *evaluativ*. Cea de-a doua strategie de a înțelege modestia e deci una care vizează atitudinile, aprecierile pe care le are ori le face cineva. O persoană modestă e una care crede că, în ce privește aspectele fundamentale ale vieții umane, valoarea sa ca ființă umană este similară cu a celorlalte ființe umane, și care crede că ființele umane au o valoare care trebuie să fie respectată.

De aici decurg câteva consecințe importante. Mai întâi, modestia nu e o trăsătură a *unora* dintre acțiunile noastre: ea se aplică mai degrabă caracterului unei persoane, decât unei sume de acte de-ale

sale. Apoi, o persoană modestă nu e una care, cu o pudoare nesinceră, își ascunde calitățile ori realizările; dimpotrivă. Dar ceea ce nu face o persoană modestă e să le exhibe în contexte, în locuri nepotrivite. (Un meritoriu om de știință, ori un influent om politic modest nu se apucă să dea indicații în orice domeniu). În sfârșit, a fi modest nu înseamnă nicidecum a nu căuta să fii foarte bun acolo unde crezi că trebuie să fii (în profesia ta, de pildă), după cum nu înseamnă a căuta cu orice preț să duci un trai „modest".

O persoană modestă nu este una umilă. Astăzi, în lumea noastră secularizată, umilința apare, mai degrabă, ca un defect, decât – așa cum sugera tradiția creștină – ca o virtute. Un ins umil față de șeful care se întâmplă să-i fie la un moment dat deasupra nu este și modest. Căci, dacă modestia înseamnă a *nu* te *supraevalua*, umilința înseamnă a te *subevalua*; o persoană modestă nu se evaluează mai puțin decât alții; dar o persoană umilă are o opinie joasă despre importanța meritelor sale și îi evaluează pe alții mai mult decât pe sine[1].

Cam așa e și cu filosofii. În loc să fie modești, sunt umili; li s-a părut că singura alternativă la postura mândră de regină e cea a umilinței. Nu mai are, de bună seamă, sorți de a fi considerată ca respectabilă încercarea de a construi pentru filosofie un piedestal de pe care să privească (trufaș, aș zice) spre celelalte discipline. Și atunci, care e rostul ei? Nu arareori alegerea de făcut a părut să fie de forma sau/sau: sau, în vreun fel, reconstruiești vechea stare, sau părăsești câmpul de bătaie. C. Noica a optat pentru prima soluție: într-o binecunoscută remarcă, plin de optimism, el făcea conjectura că, deși filosofiei i s-a luat totul cu excepția ființei, cu aceasta ea poate recupera totul. Dar mult mai comună pare să fie astăzi cealaltă opțiune: nemaiputând fi ce a fost, filosofia e constrânsă la umilință. De-ar vrea să mai trăiască, atunci poate că ar trebui să se apropie de literatură; poate că va renaște ca gen literar. Sau poate că ar trebui să se apropie de știință, să caute să îi afle structurile conceptuale ori presupozițiile[2].

Aș dori, în cele ce urmează, să elaborez mai pe larg remarcile de mai sus. Voi aborda două teme (de fapt, cea de-a doua îmi pare că într-un fel – cel din care o privesc pe prima – e derivată din aceasta). Mai întâi, voi încerca să accentuez că, atunci când încercăm să

reflectăm asupra rostului filosofiei, alegerea nu este între cele două alternative: ori de a recupera trecuta și mândra (dacă nu chiar trufașa) glorie, ori de a consimți să trăiești o viață umilă. Mai sunt, slavă Domnului, și alte opțiuni; între ele, cred că există cea a unei filosofii care încerarcă să spună, în felul ei, ceva veritabil despre diverse parcele ale lumii: o *filosofie primară* (dar nu neapărat și primă)[3]. În al doilea pas, mă voi opri asupra a două dintre obstacolele care cred că stau în calea recunoașterii complexității situației; în lipsa unor etichete mai bune, le voi numi *teza categorială* și *teza categorematică*.

Mărturisesc că imboldul de a elabora aceste idei mi-a fost oferit de susținerile cuprinse în eseul lui Valentin Mureșan *Ce este filosofia?*. Cele două teme pe care le voi aborda sunt ghemuri de divergențe serioase în felul în care noi doi privim rostul filosofiei în ziua de astăzi[4].

2. Filosofia: o activitate de tip secund?

2.1. Filosofia în fața presupozițiilor

Producții cu totul remarcabile ale filosofilor români din ultimii ani (să zicem, un deceniu) s-au centrat asupra relevării presupozițiilor unor experiențe umane fundamentale. Pe acest drum, experiența științifică și artistică au fost, probabil, domeniile în care s-au concentrat cele mai multe eforturi (și au fost formulate ideile cele mai interesante). Sigur, nimic nu e de reproșat unui astfel de gen de preocupare filosofică; dimpotrivă, el este pe deplin legitim – și, în plus, nu trebuie să uităm că o lungă vreme, în anii în care diverse constrângeri politice și ideologice apăsau conștiința și libertatea gândirii filosofice, el a reprezentat un mod de a ține steagul sus. Problema apare însă într-un alt loc: când implicit (bunăoară prin ignorarea altor genuri de activități filosofice) sau chiar explicit se admite că exact acesta este *singurul gen legitim* de a face filosofie. Sugestia – pe care V. Mureșan o ia ca foarte pertinentă – e că rostul filosofului

e să se aplece asupra presupozițiilor acestor genuri de experiență umană.

2.2. Ce face ca o presupoziție să fie filosofică?

Să aruncăm o privire în ograda științei. Dezvoltarea unui domeniu depide astăzi, în mare măsură, de mărimea fondurilor care sunt alocate pentru cercetare. Or, cum se alocă acei bani (dacă sunt și, mai cu seamă, câți sunt)? Cercetările pentru prevenirea și tratarea afecțiunilor cardiace se știe că au fost și sunt privilegiate; dar e dificil de contestat că, dincolo de reala lor importanță, a contat și contează foarte mult faptul că cei care sunt printre cei mai expuși bolilor cardiace sunt bărbații de patruzeci-cincizeci de ani – bărbați care sunt și cei ce decid cum să fie împărțite fondurile. E greu de zis că aici nu avem de-a face cu o supoziție a științei actuale. Dar este ea și filosofică? Într-un fel, răspunsul e afirmativ: e poate treaba filosofului să arate că știința are presupoziții care nu sunt doar de natură teoretică, deci să arate că forma în care ea există e datorată nu doar unor constrângeri interne ei, ci și societății în care ea are ființă. Așadar, presupoziția aceasta e filosofică în sensul că indică ce *tipuri* de presupoziții se ascund în spatele unei practici precum cea științifică. Dar, pe de altă parte, sigur că această presupoziție a științei medicale e sociologică, nu filosofică.

Există însă și presupoziții care sunt filosofice nu doar în acest sens indirect? Am cere prea mult dacă am pretinde să se indice caracteristici atât necesare, cât și suficiente pentru ca o supoziție să poată fi numită filosofică. Dar se procedează adesea altfel: se indică unele trăsături tipice ale acestora. Bunăoară, se admite că o astfel de presupoziție trebuie să fie „fundamentală": ea trebuie să fie, într-un sens, ultimă, adică să nu poată fi derivată prin mijloace logice din vreo altă presupoziție. Pesemne că presupozițiile de natură „metafizică" sunt primele care ne vin în minte, dacă admitem ideea tradițională că ele sunt „ultime". Sau, ea trebuie să fie „globală", în sensul că nu afectează numai un câmp limitat de experiențe umane, ci penetrează în orice domeniu pe care încercăm să îl înțelegem; această caracteristică trimite, desigur, la vechea idee că filosofia creează o

„Weltanschauung" (sau, cum e azi mai la modă, o „world-view"). Filosoful își află un rol și mai important odată ce observăm că, adesea, astfel de presupoziții sunt adânc prinse în structurile gândirii, comportamentelor, practicilor și instituțiilor noastre: ele sunt „tacite", adică neexplicite, latente, ascunse, uneori chiar rezistând cu obstinație încercărilor de a le scoate la lumină. Sau: o astfel de presupoziție nu poate fi prinsă cu mijloacele proprii practicii respective; de pildă, presupozițiile filosofice ale științei nu sunt de domeniul cercetării filosofice: presupozițiile filosofice sunt astfel „externe" acelor practici, discipline umane care nu pot prin firea lor să se aplece reflexiv asupra lor însele. Sau: presupozițiile de natură filosofică sunt obiect al criticii raționale: putem aduce argumente în favoarea lor sau, dimpotrivă, putem să formulăm argumente în răspărul lor; căci, dacă ar fi deasupra putinței de a le supune criticii raționale, argumentative, acele presupoziții ar putea fi oricum altfel (de sorginte mistică, să zicem) – dar nu și de natură filosofică[5].

Dar să ne întoarcem acum la o remarcă făcută mai devreme! ziceam că astfel de caracteristici sunt tipice pentru presupozițiile de natură filosofică. Ceea ce nu înseamnă că ele vor fi cu toate mereu în joc. S-ar putea ca ele să intervină doar în „mănunchiuri" în unele cazuri. De exemplu, penultima caracteristică pe care am menționat-o: aceea de a fi „externe", e tot mai mult pusă sub semnul întrebării de tendința unor discipline de deveni reflexive, deci de a se încovoia asupra lor însele. De exemplu, citim adesea (cel puțin în comentariile informale ale unor fizicieni, pe marginea rezultatelor lor tehnice) că presupoziții pe care veacuri la rând le-am considerat filosofice au putut fi acum integrate: astfel, ideea „filosofică" după care lumea e constituită din entități fundamentale distincte pare să joace acum un rol explicit în unele abordări științifice.

Dar astfel se naște chiar fără să vrem o întrebare: dacă o trăsătură pe care o considerăm potrivită pentru a o aplica unei presupoziții filosofice nu e adesea nici necesară și nu e nici suficientă (fie ea și împreună cu alte trăsături), dacă în timp își poate modifica statutul și poate apare la un moment dat ca ținând nu de filosofie, ci de o altă disciplină[6], atunci pe ce temeiuri admitem – oarecum anistoric – că o presupoziție e (tipic) filosofică? E greu să împiedici bănuiala că –

în măsura în care vii cu o listă prefabricată în acest scop – deja ai abdicat de la imparțialitate: de la pretenția declarată de a încerca, abia, să vezi ce face ca o presupoziție să fie filosofică. Cum voi sugera în cele ce urmează, cred că de fapt nici una dintre trăsăturile menționate mai sus nu e de susținut, nu e deci definitiorie pentru ca o presupoziție a unei practici umane, or a unui rezultat al unei astfel de practici, să fie filosofică: atunci când le aducem în discuție, presupunem deja ceva – că există doar un anume fel de filosofie[7].

2.3. În ce constă „specificul filosofic" al unei presupoziții?

În orașele noastre – în care blocul în care locuiesc zeci (dacă nu chiar sute) de familii este regula – probabil că mai toți ne-am întâlnit cu oameni care trăiesc după valori ori după „planuri de viață" (cu vorba celebră astăzi în filosofia politică, a lui J. Rawls) extrem de diferite. Orășeanul vechi (care are în spate o generație, dacă nu mai multe de orășeni) și cel mutat aici acum două-trei decenii, în anii când industria socialistă îi oferea singurul mod de a trăi cât de cât omenește, care simte încă nevoia de a reface în bloc ori în câteva blocuri aproape lipite între ele structuri ale satului tradițional, trăiesc în lumi diferite. Dar una e a recunoaște lucrul acesta și altceva e a ierarhiza aceste lumi (cea mai comună situație este cea în care nu vedem în lumea celui de-al doilea decât mahalaua, viața de mahala).

În chip similar procedează și filosoful. Și el are în față-i diverse genuri de supoziții ale practicilor umane pe care le scrutează. Dar când zice: pe mine mă interesează numai unele dintre ele – cele filosofice, de bună seamă – el nu e încă deloc limpede în ceea ce a afirmat; este ambiguu. Anume, afirmația sa poate să însemne două lucruri cu totul diferite. Mai întâi, sensul ei ar putea să fie următorul: eu sunt filosof – nu-s nici sociolog (și de aceea când studiez știința nu mă interesează, de pildă, structura pe vârste a comunităților apărut într-o disciplină nouă); nu-s nici psiholog (și de aceea când mă aplec asupra multitudinii de scenarii ori conspirații care circulă la noi nu sunt în primul rând interesat de posibilitatea ca formularea lor cu obstinație ori recursul la ele pentru a explica aproape orice să fie un indiciu al unor tendințe spre paranoia); nu-s nici matematician (și

de aceea când cercetez o teorie științifică scopul meu nu e acela de a explora cât de adânc structurile matematice presupuse de acea teorie) etc. Sigur, ca parte a acestui sens am avea: mă interesează ca filosof faptul că aspectele sociologice sunt esențiale în înțelegerea științei; mă interesează ca filosof faptul că explicațiile date fenomenelor pe care le trăim sunt producțiile unor oameni, cu calitățile și cu defectele lor; mă interesează ca filosof că o teorie științifică presupune un gen de structuri conceptuale etc. Cu alte cuvinte, ca filosof iau anumite aspecte ale presupozițiilor unei practici umane și le supun studiului. Dacă acesta este sensul în care se raportează la unele supoziții ale diverselor practici umane, cred că filosoful e pe deplin îndreptățit să procedeze astfel.

Dar afirmația filosofului ar putea să fie luată și într-un alt sens. Anume, el va zice: sigur, există presupoziții de tot felul ale unei practici umane, de pildă ale științei. Dar pe mine mă interesează unele care care sunt speciale. Și sunt speciale nu fiindcă e treaba mea de filosof să mă ocup cu ele – tot așa cum pentru sociolog unele dintre aceste presupoziții sunt speciale pentru simplul motiv că ele cad în parohia sa – ci pentru că ele au intrinsec această trăsătură de a fi speciale. Deosebirea dintre cele două interpretări e, cred, limpede: potrivit primeia, se admite că studiul presupozițiilor unei practici umane se poate face din mai multe perspective, iar cea filosofică e una dintre ele; potrivit celei de-a doua, un anume gen de a studia presupozițiile acelei oarecari practici e special – e „filosofic". În primul caz, filosofia apare ca o întreprindere umană (teoretică) alături de alte atari întreprinderi omenești. În cel de-al doilea caz, ea păstrează doar pentru sine un statut deosebit.

În primul caz, filosofia apare ca o disciplină modestă. Când se angajează să descifreze presupozițiile științei, ori ale politicii, ori ale artei, filosoful admite, evident, că munca sa nu e o luptă cu morile de vânt; admite, deci – ori măcar speră – că seara, când se va întoarce obosit acasă de la lucru, va avea în traistă ceva: că va putea deci în cele din urmă să producă anumite „susțineri filosofice"[8]. Dacă procedează astfel, el nu își supraevaluează munca, nu supraevaluează importanța a ceea ce face ori a ceea ce produce, nici nu se îndoiește de faptul că unele teme, presupoziți filosofice penetrează mai toate

domeniile vieții umane, că le „dau formă". Dar, realist fiind, filosoful se cuvine să accepte și altceva: că atâtea alte întreprinderi umane (teoretice sau nu) au propria lor valoare, care trebuie respectată – și că, în calitate de alte practici umane, ele au valoarea lor, ca și filosofia.

Aș face aici o paranteză. Când merg la facultate să țin un curs, simt dinăuntru nevoia de a a mă îmbrăca oarecum festiv: să-mi pun o haină și o cravată. (Ceea ce nu înseamnă că și mă supun mereu acestei tendințe.) Colegii din generația mai veche își amintesc și acum de felul în care Athanase Joja, filosof meritoriu dar și persoană cu funcții foarte înalte în anii '50 și '60, descindea din automobilul său oficial la Facultate pentru a-și ține cursurile: cu un costum negru, cu cămașa albă și cu butonii de aur ușor de observat. Un domn. Mă îndoiesc că cei care au această amintire despre A. Joja în primul rând ar vrea să pună în contrast ideea comunismului sărăciei (de pericolul căruia avertizase în tinerețe chiar Marx) cu lumea de dinainte de război și cu genul de filosofie de calitate care se făcea atunci. Mai curând e altceva: este ideea implicită a unei demnități a filosofiei. În acei ani, sub pretextul predării istoriei logicii, Joja făcea altceva decât cerutele vulgarizări staliniste: el insista pe Platon, pe Aristotel – lucruri inedite pentru studenții de atunci. Filosofia „mare" era legată și de costumul lui negru, de cămașa lui albă și de butonii de aur.

După '89, când m-am întâlnit cu profesori de la unele universități occidentale, mărturisesc că una dintre marile surprize a privit felul lor de a se îmbrăca și de a se raporta la lumea din jur. La cursuri, veneau îmbrăcați de obicei în pulovere, iar familiaritatea, grija de a lua în seamă tot ceea ce spun studenții, dorința de a învăța de la ei erau printre cele mai bine înrădăcinate atitudini. „Suntem niște meșteșugari în domeniul nostru" – spunea la un moment dat un eminent profesor de logică englez. Aceasta, adăuga el, spre deosebire de rolul de inteligență pe care filosofii și-l asumă nu doar în România, dar în întreg Estul Europei. Nu vreau să spun aici că e greșit ca filosofii, alături de alți intelectuali, să încerce să-și asume rolul de conștiință critică a nației și să acționeze efectiv în acest sens. Scopul meu e cu totul altul: vreau să atrag atenția că autoaprecierea filosofilor ca niște simpli meșteșugari într-un domeniu anume (adică, nu intrin-

sec deasupra altora ori cu ostentație pus în față) e – la noi – aproape lipsită de conținut. Dar a privi astfel rostul filosofiei cred, totuși, că este o parte nu dintre cel mai neînsemnate ale înțelegerii ei într-un mod modest.

Dar, cum am văzut, este posibilă și o altă interpretare a specificului presupozițiilor filosofice (sau, cum de multe ori nu e clar ce se are în vedere prin această formulare: a specificului cercetării filosofice a acestor presupoziții). Anume, se susține că aceste presupoziții sunt intrinsec deosebite de orice alt fel de presupoziții. Mai devreme am menționat câteva trăsături care, adesea, sunt aduse în discuție. Ideea e aceea că putem trage o line despărțitoare cât se poate de clară între ceea ce face filosoful și ceea ce fac omul de știință ori artistul sau scriitorul. O analogie e poate binevenită aici. Platon, cum se știe, nu avea o părere prea bună despre poeți. Filosoful, credea el, se apleacă asupra Formelor – aceste entitățile sunt obiectul cercetării sale. Dar în lume există și cópii ale Formelor – lucrurile sensibile. Poetul se apleacă asupra acestora – și produce cópii ale cópiilor Formelor; și de aici părerea nu prea bună despre ei. Pentru filosoful de astăzi, totul pare răsturnat (ca și cum un nou Marx l-ar fi întors cu capul în jos pe Platon). Dacă filosofii privesc numai la presupozițiile de un anume fel (să zicem, cum am văzut că se admite de multe ori, la cele fundamentale, ultime, tacite, externe etc.) ale diverselor practici umane, atunci ei sunt, asemenea poeților pentru Platon, practicieni ai unei munci de ordinul doi (sau secundare). Știința, de exemplu, este o activitate de ordinul întâi: ea se apleacă asupra lumii, ea încearcă să ne spună ceva despre aceasta (iar rezultatele oamenilor de știință sunt produse de ordinul întâi: ca să folosim aici metafora lui Platon, ele sunt cópii ale realității); dar filosoful practică o muncă de ordinul doi. Filosofia nu e nicidecum o activitate primară, ci doar *secundară;* ea nu copie realitatea, ci copie copiile realității. Dacă în plus am admite[9] că există anumite rezultate ale activității filosofului – că deci ea nu este doar o activitate, ci că putem numi filosofic și ce rezultă în urma acestei activități – atunci produsele muncii filosofului ar fi produse de ordinul al doilea, care au ca obiect produsele altor practici umane; ele ar fi cópii ale cópiilor. Oricare ar fi practică umană pe care am avea-o în vedere, filosofia e cu un pas în urma ei.

Această respingere ca fără sens a *filosofiei primare* – deci a filosofiei care, precum alte practici umane de ieri și de azi, se apleacă asupra lumii – îmi pare că este expresia unei atitudini care îmbină două trăsături, ambele de neadmis: o atitudine de *umilință perversă*. Este umilă, fiindcă pune mereu filosofia în dependență de o altă practică: ea nu se mai poate defini de sine stătător, ci doar relativ la altceva (la o practică umană ale cărei presupoziții ar fi ca ea să le scruteze). Este umilă, fiindcă acum capacitățile filosofiei sunt drastic puse sub semnul îndoielii. Uneori se spune explicit[10]: dacă filosofia și-a pierdut locul atât de invidiat de „știință a științelor", atunci nu-i mai rămâne decât să se pună în trena practicilor umane primare. Gândirea simplă, de forma sau/sau e aici la ea acasă: sau ești deasupra, sau ești dedesubt.

E poate aici o urmă a felului ierarhic de a a fi al acelor societăți care au găzduit nașterea și dezvoltarea filosofiei. Mulți autori în ultimii ani amintesc de faptul că una dintre marile schimbări care au marcat trecerea la organizarea neierarhică a societății poate fi sesizată dacă ne oprim o clipă la deosebirea dintre doi termeni, de obicei strâns legați prin înțelesurile lor: cel de onoare și cel de demnitate. În vremea când *l'ancien régime* domnea încă în Franța, ideea de „honneur" era strâns legată de cea a inegalităților: ea era în chip intrinsec o chestiune de „préférences" și de distincții; de altfel, și azi se mai păstrează ceva din acel sens – când, de pildă, zicem că unei persoane i s-a făcut onoarea de a fi primită într-un anume club select, ori de a i se acorda un anume premiu râvnit de mulți etc. Onoarea nu este universală; dacă toți ar fi onorați, atunci ea ar deveni goală de sens. Or, filosofia a fost veacuri la rând, care adunate dau mai bine de două milenii, preferențial onorată între toate activitățile intelectuale.

În răspărul noțiunii de onoare, există noțiunea modernă de demnitate. Ea este egalitară și universalistă: când vorbim de demnitatea ființelor umane, presupunem că fiecare o posedă, și anume în mod egal (pesemne că cea mai celebră formulare a ideii se află la Kant: în ideea sa că ființele umane sunt locuitori ai unui regat al scopurilor în sine). Prăbușirea organizării ierarhice a societății umane și emergența democrațiilor a dus la prevalența demnității asupra onoarei. Numai că filosofii par să regrete vârsta trecută a unui *ancien régime*

și pretind onoare; demnitatea – le pare lipsită de sens. Fără onoare, filosofia – precum vechiul aristocrat – nu mai este ea însăși. Mai bine slugă la noul împărat, decât egal cu prostimea.

Ziceam că înțelegerea filosofiei ca simplă cercetare a presupozițiilor este expresia nu doar a unei umilințe, ci a unei umilințe de un anume soi: perversă. Este perversă fiindcă spinarea încovoiată ascunde pretenția unui statut unic. Chiar dacă este secundară – și nicidecum primară – filosofia vrea să fie totuși diferită: ea cercetează presupoziții cu totul aparte (prin natura lor internă); sau: ea e în urmă cu un pas nu doar în raport cu această sau cu această practică umană – ci în raport cu *oricare* practică umană. Ea este singura pe de-a-ntregul umilă: umilința perfectă, pe care nimic altceva nu o poate atinge. La limită, ea este umilă și în fața sa înseși; ea este reflexivă: privește cu un ochi critic și propria-i activitate (și, dacă se acceptă că există, chiar propriile-i rezultate). Cum se zice: meta-filosofia este ea însăși filosofie. Dar aceasta nu în sensul vechi, acela că filosofia se autofundează – sensul care vine de la Aristotel încoace (de la vestitul lui argument protreptic: cine are o filosofie, atunci are o filosofie; cine nu are o filosofie, atunci are o filosofie); sensul nou e acela că umilința e dusă până la ultimele-i consecințe: devine „reflexivă". Acum, prin umilința față de sine însăși, filosofia nu se autofundează, ci își face autocritica.

Înainte de a trece la cel de-al treilea aspect implicat în teza că rostul filosofului e acela de a se apleca asupra presupozițiilor diverselor practici umane, aș vrea să fac o scurtă paranteză. Eu nu sunt de părere că problemele de ordinul doi nu sunt importante pentru filosofie. Cred, dimpotrivă, că unul din felurile în care filosoful se deosebește, în multe contexte, de alții care abordează o anume chestiune e tocmai faptul că el ține cont de aceste probleme, că le scoate la lumină și că le dovedește relevanța. Mai mult, uneori acesta este scopul său de căpătâi. Altul este obiectivul meu: acela de a sugera că aceste chestiuni de ordinul doi trebuie privite din când în când (iar părerea mea e că în zilele de lucru cam astfel ar fi de dorit să se întâmple astăzi) mai curând într-un mod instrumental: ca mijloace pentru a ataca (desigur, cu mijloacele filosofului) chestiuni de ordinul întâi. E defectuoasă (și chiar periculoasă pentru statutul filosofiei în vremea noastră) prezentarea problemelor de ordinul doi drept pro-

blemele filosofice care, la o adică, sunt exemplare pentru ce vrea filosoful, au deci caracter paradigmatic.

2.4. Curățenia de Paști

Se obișnuiește să se compare acest mod secundar de a fi al filosofiei cu o activitate pe care o face fiecare în propria-i acasă: curățenia. Când mături prin casă, ștergi praful sau speli rufele ori vasele murdare nu faci decât să asiguri „întreținerea". Altfel zis, menții casa într-o stare de funcționare utilizabilă; căci dacă nu ai face curățenie în mod periodic, la un moment dat ți-ar fi greu să mai locuiești în propria-ți casă: să ne gândim – mizerie peste tot, lucruri (de folos sau nu) aruncate pretutindeni, lucruri folositoare de negăsit etc. Ar fi minunat să poți chema pe cineva să facă necesara curățenie care, orice s-ar zice, nu-i deloc printre cele mai de dorit munci. Știm cu toții că în mod obișnuit sau nu îți poți permite să angajezi o persoană în acest scop sau nu găsești pe cineva dispus să te ajute; dar dacă schimbăm perspectiva și avem în vedere, să zicem, practicile umane „fundamentale", atunci problema aceasta nu se pune: filosoful vine singur să-și ofere serviciile (chiar pe gratis!). El este omul (sau, mai în general, femeia) de serviciu potrivit(ă).

Deloc corect, adesea e atașată o conotație peiorativă unei expresii precum „femeia de serviciu"; fiindcă munca ei[11] nu e considerată ca egală cu cea a celorlalți: e văzută ca o muncă nu modestă, ci umilă[12]. Rațiunile pentru care se crede astfel aș zice că vin din cel puțin două direcții: pe de o parte, se crede că această muncă este în sine una umilă; pe de alta, persoana care o face este privită ca umilă. De ce e umilă această muncă? Doar fiecare dintre noi facem acasă, cât de cât, din când în când, curățenie. Pentru că, mai întâi, persoana care o face nu poate să aibă nici un fel de inițiativă. Ea nu face decât să pună fiecare lucru la locul lui, să spele ori să calce ceea ce a spălat; dar nu ne-ar conveni dacă, venind acasă am găsi o cu totul altă ordine sau am afla că a cumpărat un nou rând de farfurii. În al doilea rând, munca pe care o face nu este dintre cele de toate zilele: nu e spălarea cotidiană a ceștii de cafea ori farfuriei din care am mâncat – ci e spălarea rufelor adunate într-o săptămână sau a perdelelor sau curăță-

nia generală cu ocazia sărbătorilor de primăvară. Munca e umilă și fiindcă e nu dintre cele cotidiene: e precum curățenia de Paști (care – dacă o faci singur(ă) – durează mai multe zile și te sustrage de la ceea ce ai vrea să faci atunci). Pe de altă parte, persoana care face acea muncă e privită de sus: căci ea pare să fie bună numai pentru o asemenea treabă de rang secund. O face pentru că nu e în stare să facă altceva: o muncă de rang prim, de pildă.

Filosoful nostru acceptă (cu oarece perversiune) că ambele tipuri de rațiuni sunt corecte în cazul său. Căci obiectul asupra căruia se apleacă el sunt presupozițiile diverselor experiențe umane; el nu trece dincolo de ele, nu ajunge să le conceptualizeze chiar pe acestea, sau lumea care le face posibile. Iar presupozițiile pe care le are în vedere sunt nu dintre cele obișnuite – sunt cele fundamentale, prime, globale, ultime etc; într-un cuvânt, sunt de sărbătoare; ba mai mult: nu de orice fel de sărbătoare – ci e vorba de Paști sau de Crăciun. Și el nu e în stare să facă altceva: filosoful nicicând nu e în stare să desfășoare o muncă precum cea a unui om de știință; îi este dat să privească nu lumea, ci exclusiv copiile ei sau ale unor părți ale ei. El face curățenie în casele altora: vede unde lucrurile nu stau la locul lor, le pune în ordine – pentru ca ceilalți să poată să se simtă sau să lucreze mai bine – aruncă eventual ceea ce nu e de folos, dă la o parte mizeria etc. Iar ceilalți poate că s-ar cuveni cel puțin să-i mulțumească. (Cred că, fără să spună, filosoful care privește cu jind la cei în ale căror case face curățenie. ar vrea să fie privit și el în față, să i se spună că a făcut ceva util. Dar, cum el nu a făcut decât curățenie – a cercetat presupozițiile altor activități – deci cum munca sa nu e decât secundară, speranța că omul de știința ori artistul ori omul politic îl vor băga în seamă e tare redusă.)

Aici aș avea câteva comentarii. Susținerea că filosofia este activitatea de cercetare critică a presupozițiilor experiențelor umane – ori: de „clarificare conceptuală" – nu e dintre cele mai clare. Ce înseamnă, bunăoară, că filosofia e o activitate? Înseamnă că ea este *doar* o activitate, că deci ea nu își propune în nici un caz să producă incriminatele „propoziții filosofice"? Uneori se susține așa ceva (după câte mi se pare, V. Mureșan acceptă acest punct de vedere). Se admite deci că filosofia e o activitate neîmplinită sau un act neîmplinit[13] –

fiindcă nu există rezultate ale acesteia (de felul susținerilor despre lume, despre societate ori despre om pe care în mod tradițional cu toții le atașam filosofiei); sau, rezultatele sunt numai negative: precum la curățenie vezi că un lucru nu îți este folositor sau s-a uzat și îl arunci, tot așa activitatea filosofică poate cel mult să găsească prost puse unele teme sau probleme, ori că unele concepte sunt fără sens, că unele susțineri nu au acoperire etc. O astfel de poziție e un fel de scepticism: unul mai sofisticat, fiindcă dubiile se adresează numai filosofiei înseși. Dar, la fel ca orice scepticism, e cam greu de dus până la capăt. Să ne imaginăm că cineva este femeia se serviciu absolută. Ea este deci astfel și față se sine însăși. Or, atunci la ea acasă nu va face decât curățenie și nu va cumpăra nicicând ceva pentru sine, nu va avea nici un fel de inițiativă în acest sens; nu ar avea decât, cel mult, haine precum cele noi ale împăratului. Însă aceasta va însemna că și activitatea metafilosofică (deci reflecția filosofică asupra presupozițiilor filosofiei) nu se apleacă decât asupra unei simple activități. Nici măcar nu mai putem susține că filosofia e cercetarea critică a presupozițiilor tacite, ultime etc. ale experiențelor umane – fiindcă atunci ar însemna să vorbim despre o anume propoziție filosofică (despre una care nu poate să existe!); speranța ar fi să procedăm precum Cratylos: când facem metafilosofie, să arătăm cu degetul.

Sigur, acesta nu e un argument serios împotriva poziției că filosofia nu e nimic în plus față de activitatea filosofică. El indică totuși (chiar dacă, poate, doar cu degetul, asemenea lui Cratylos) un lucru foarte important: că cercetarea critică a presupozițiilor nu este una de inventariere și de scoatere pe tarabă, pentru ca alții să decidă. Chiar și în zilele lui de glorie în Vest, când acest fel de a privi filosofia era larg acceptat, una dintre disputele centrale privea problema dacă filosofia poate să și sugereze o decizie. Poate ea să evalueze diferitele puncte de vedere formulate, să sugereze că unul este mai bun decât altul? Sau nu trebuie nici măcar să viseze o atare performanță? Fiindcă ea nu ar trebui decât să scoată la lumină presupozițiile acestora, să arate în ce constau, să vadă relațiile logice dintre ele, posibilele inconsistențe – dar nu și să zică: iată, acest punct de vedere este mai adecvat decât acela; să îl alegem pe el. Treaba aceasta e o activitate primară – nu secundară, cum e cea a filosofului.

Impresia pe care o avem este că răspunsul la întrebări ca acestea ar trebui să constea în argumentarea unei opțiuni; pesemne că așa ar trebui să se întâmple, dacă am trăi într-o lume ideală. Însă în cea obișnuită acceptarea unor răspunsuri se face înainte ca ele să fie tranșate prin argumente, încât nu trebuie să ne mire că și aici cam tot la fel s-au petrecut lucrurile. În ultimele decenii, filosofii au fost puși în fața unor probleme dificile și presante, astfel încât refuzul de a sugera un răspuns echivala cu un act fie de retragere lașă, fie de sinucidere. Iar, pe de altă parte, s-au trezit în fața necesității de a analiza critic unele producții filosofice care pretindeau că oferă nu doar o descriere a presupozițiilor unor practici umane fundamentale, nici doar o evaluare a punctelor de vedere formulate într-o anume problematică; ele pretindeau că reprezintă noi teorii asupra unor aspecte relevante ale lumii. Teorii filosofice; nu cercetare a presupozițiilor unor teorii. Cópii ale unor aspecte ale lumii; nu cópii ale unor astfel de cópii.

Într-adevăr, pe de o parte unele chestiuni etice precum cele legate de atitudinea noastră față de mediu, față de experiențe umane esențiale și cumplit de concrete, ca războiul, viața, moartea, chestiuni de filosofie politică precum ideea de dreptate, de obligație politică, diferențele de valori între membrii unei comunități politice actuale etc – sunt printre cele care au devenit atât de importante și presante. Pe de altă parte (voi lua doar două exemple), J. Rawls a formulat o nouă „teorie a dreptății"[14]; iar după el mulți alți filosofi au cercetat ideea de dreptate, accentuând nu asupra presupozițiilor diverselor abordări ale dreptății, ci angajându-se efectiv spre rafinarea, aplicarea punctului de vedere al lui Rawls ori spre formularea unor perspective alternative; iar în științele cognitive contribuțiile filosofilor au vizat de asemenea substanța, conținutul, nu numai presupozițiile acestora; și exact în acest fel au fost înțelese și tratate de specialiștii din alte domenii care cercetează cogniția.

În general, eu cred că înțelegerea filosofiei ca o activitate secundară este greșită. Aici nu am argumentat însă în acest sens; am sugerat numai că, admițând că ar fi așa, nu am spune mai nimic despre ce fac realmente astăzi filosofii. Sigur, putem să construim ficțiuni sau oameni de paie după pofta inimii; dar atunci ne raportăm la alte lumi decât la a noastră.

3. Filosofia primară, astăzi

Unele titluri sunt înșelătoare: exemplul cel mai cunoscut în acest sens e poate cel al romanului *Cei trei mușchetari*, care este centrat pe un al patrulea personaj – d'Artagnan. Și aici eticheta sub care ne găsim distorsionează puțin: fiindcă voi spune câteva lucruri nu despre filosofia de azi, ci numai despre o bucată a ei. Anume, voi lucra cu o restricție cvadruplă; mă voi referi numai: 1) la filosofia morală; 2) la unele abordări din acest domeniu; 3) la fenomene petrecute într-o perioadă scurtă de timp – în ultimele două decenii; 4) la ceea ce s-a lucrat în țările anglo-saxone.Am ales această felie din două motive: mai întâi, pentru că îmi este mai familiară; apoi, fiindcă ea cred că susține cel mai bine, paradigmatic aș zice, ideea pe care vreau să o sugerez.

În prima parte a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat o perspectivă de același fel cu cea pe care am întâlnit-o mai devreme: ideea era că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranță decât să cerceteze presupozițiile moralității – ale vieții noastre morale. Pentru a fi limpede că cercetarea filosofică este secundară, i s-a croit un nume precis: „meta-etică"; adică „după etică"[15] – deci reflecție asupra eticii sau moralității. Meta-etica nu își propune (oare cum ar putea?) să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presupozițiilor vieții morale a oamenilor. Un meta-etician nu era nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să condamni pe cineva la moarte? sau: e rău să faci cuiva eutanasie? (ba chiar, după unii: e rău să provoci un avort?) Uneori s-a susținut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau „primare" și, cum în ele apare expresia „rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns – ceea ce știm că e imposibil.

Dacă cineva i-ar fi pus unui meta-etician astfel de întrebări, acesta ar fi acceptat totuși că le poate lua în seamă; va căuta să determine ce presupoziții avem pentru a considera, de pildă, că ele sunt cu sens. Meta-eticianul își va pune și va încerca să răspundă la întrebări precum[16]:

1) Ce înțeles are termenul „rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propozițiilor în care îl folosim[17]?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem și: „Cutare a procedat rău neținându-și promisiunea", dar și „Cuțitul acesta taie rău" (presupun că spunem așa ceva fiind în bucătărie și vrând să tăiem pâine, nu când ne pregătim să omorâm pe cineva!); or, e limpede că doar în primul caz termenul „rău" are o folosire morală.

3) Care sunt legăturile dintre înțelesul acestui termen și înțelesurile unor termeni ca „acțiune", „intenție", „voință liberă", „motiv", „rațiune", voluntar" etc?

4) Ar putea fi oare justificate în vreun fel, dovedite că sunt corecte, unele propoziții morale în care apare acest termen? Suntem noi vreodată îndreptățiți să acceptăm o judecată morală? (Dar, repet, de aici nu decurge că filosoful ar urma să indice cel puțin o astfel de propoziție morală – una singură!)

Astfel de întrebări (a căror natură este logică, epistemologică sau semantică) privesc presupozițiile moralității și ale judecăților morale ale oamenilor; când le răspunde, filosoful poate cel mult să facă ordine prin casă ori să arate că ceva nu este de folosit. Dar în nici un caz el nu va face două feluri de lucruri: a) nu va descrie obiceiurile și credințele morale ale diverselor comunități umane; fiindcă cercetarea (empirică a) acestora este de ordinul întâi și e realizată de istorici, antropologi, psihologi, sociologi etc.; b) nu va formula o teorie despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie și nu trebuie să facem (o „teorie normativă"). De pildă, el nu va încerca să susțină nici moralitatea și nici imoralitatea pedepsei capitale, nici eutanasia și nici sanctitatea vieții umane. (Cum se zice: nici usturoi n-a mâncat, nici gura nu-i miroase.)

Abordarea meta-etică a moralității a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă „etică normativă": formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, ceea ce trebuie sau nu să facem, cum să trăim. Sigur, așa a fost gândită în mod tradițional filosofia morală. (Și de aceea, într-un fel, reîntoarcerea la etica normativă este o mișcare conservatoare.) Să notăm aici două lucruri: mai întâi, că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară;

filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susține că nu e interesat de chestiunile de meta-etică, deci de cercetarea critică a presupozițiilor moralității și ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale. În al doilea rând, revigorarea eticii normative s-a făcut în ultimele două decenii într-un fel caracteristic: accentul a căzut asupra cazurilor particulare la care teoriei i s-a cerut să ofere un răspuns; cercetarea principiilor generale e subordonată acestui obiectiv central.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările „standard" sunt altele. De pildă: este viața umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viață cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de viața celor născuți cu grave deficiențe sau a celor atinși de o boală gravă care le produce dureri și chinuri îngrozitoare) o viață să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabilă eutanasia – fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligație să ajutăm ființe umane în mare suferință, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ține de bunăvoința noastră? Avem obligații față de generațiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relațiile personale, sentimentele pe care le avem față de ceilalți? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări[18], la care eventual alții să răspundă: el admite că poate să ofere el însuși răspunsuri – ba chiar că are obligația și menirea să facă astfel.

Chiar așa? – se poate replica, puțin neîncrezător și puțin ironic. Într-adevăr, în secolul nostru, o așa lungă perioadă, fiindcă s-a retras în sine (și a devenit în mare măsură scolastică), filosofia a ajuns tot mai izolată și tot mai puțin relevantă pentru lumea largă. L-aș cita aici pe J.B. Callicott, un filosof care s-a străduit mult să respingă orientarea înspre problemele „secundare" ale disciplinei:

„Între timp, lumea în care trăim s-a schimbat într-o viteză amețitoare. Peisajul mondial a devenit în întregime mecanizat și saturat cu tot felul de substanțe sintetice. Populația umană s-a triplat în mai puțin de un secol. Sub ochii noștri se petrece un proces comparabil

ca viteză și ca mărime doar cu dispariția dinozaurilor: într-un secol – o clipă la scara geologică a timpului – o zecime din speciile care existau atunci când umanitatea și-a făcut apariția pe Pământ vor fi distruse. Științele fizice și-au aruncat privirile până la hotarul universului, la începutul timpului, la structura cea mai fină a materiei. Cele mai profunde idei cu privire la spațiu, timp, materie și mișcare, la natura cunoașterii lor au fost radical modificate.

Astăzi mai mult ca oricând e nevoie ca filosofii să facă ceea ce au făcut odinioară – să redefinească imaginea asupra lumii ca răspuns la transformarea fără întoarcere a experienței umane și la noile informații și idei care vin dinspre științe; să se întrebe în ce fel noi, ființele umane, ne concepem locul și rolul în natură; și să sugereze cum aceste noi idei ar putea să ne schimbe valorile și să reconstruiască simțul datoriei și obligației."[19]

Am să mă opresc aici asupra a două dintre consecințele reîntoarcerii la un mod normativ de a practica filosofia morală. În primul rând, se discută adesea despre „teoriile" morale pe care le propun filosofii și se încearcă abordarea, cu ajutorul lor, a diverselor cazuri sau situații morale concrete[20]. Aminteam mai devreme de cartea lui J. Rawls, *O teorie a dreptății*. Cum spune chiar titlul ei, autorul nu își propune numai să cerceteze critic presupozițiile felului în care facem apel la ideea de dreptate; el formulează, în buna tradiție a filosofiei morale – de la Platon și Aristotel la Kant și J. St. Mill – o *teorie* a ceea ce este dreptatea și a felului în care ar fi să arate o societate dreaptă[21]. Ca orice teorie, și aceasta trebuie să dea seamă de „fapte". Aici faptele sunt opiniile despre dreptate ale oamenilor; teoria cuprinde principii care implică anumite susțineri despre ceea ce e drept sau nu, de pildă despre felul în care ar trebui distribuit un bun într-o societate dreptă (venitul e un astfel de bun; e drept – și dacă da, în ce măsură – să existe inegalități de venituri între membrii unei societăți drepte?). Pe de altă parte, oamenii au propriile lor opinii în acest sens. Trebuie oare ca teoria morală să justifice ca fiind corecte toate aceste opinii, sau e posibil ca pe unele să le respingă ca incorecte? Iar atunci, le-am putea eventual respinge pe toate și am putea susține o teorie care implică o cu totul altă imagine asupra a ce ar fi să însemne o societate dreaptă?[22]

Logic, acest lucru e posibil[23]; dar, ca mai întotdeauna, mai potrivit ar fi să existe un anume acord între teorie și fapte. Rawls a propus în acest sens ideea unui „echilibru prin răsfrângere"[24] între teorie și opiniile oamenilor. Simplu zis, e un fel de târguială între teorie și fapte: mai las eu, mai dă tu – ori invers[25]. Adică, uneori trebuie să luăm „la bani mărunți" opiniile noastre comune despre ce înseamnă că ceva e drept și să vedem dacă rezistă reflecției critice (de pildă, dacă nu avem opinii contradictorii, ori dacă principii generale acceptate susțin acea opinie etc.); iar dacă ele rezistă unui astfel de test, atunci teoria trebuie să le acomodeze. Alteori trebuie să modificăm teoria sau felul în care o construim pentru a da seama de atari opinii care au rezistat testului cercetării lor critice. În mare, o atare procedură nu diferă de cea pe care o folosește un cercetător care lucrează într-o disciplină „primară". Filosoful produce teorii despre fapte, iar teoriile sale sunt supuse controlului acestora. Filosofia e în acest sens o disciplină *empirică*.

În al doilea rând, cu instrumentele lor filosofii s-au aplecat asupra unor chestiuni foarte aplicate și au încercat să să ofere, lucrând cot la cot cu alți specialiști din alte domenii, soluții. Să luăm un exemplu. În domeniul a ceea ce se cheamă „etica mediului" filosofii au abordat chestiuni ca producerea de gaze acide de către diverși agenți industriali și au încercat să răspundă problemei responsabilității morale a acestora, ca și a stabilirii unei compensări „drepte" a celor afectați, să zicem, de ploile acide; au discutat problema amplasării centralelor atomice și moralitatea impunerii unor riscuri involuntare asupra unor segmente ale populației. Dar discuția nu a rămas doar la acest nivel: ploile acide, amplasarea centralelor atomice ridică probleme tehnice complicate (de pildă, reacția aerosolilor în prezența luminii soarelor sau potențialul cancerogenic al emisiilor de radiații), probleme economice (de pildă, care sunt pagubele provocate de ploile acide?), probleme dificile de drept internațional (cum se poate tranșa în situația în care emisiile de gaze dintr-o țară afectează pădurile dintr-o alta?) etc. Filosofii s-au implicat efectiv în astfel de cercetări și au oferit soluții ori au criticat (adesea pe motivul că nu respectă principiile dreptății sau alte principii morale) soluțiile oferite de alți specialiști. Repet: ei au lucrat cot la cot cu ecologiști, ingineri, economiști. Nu au avut pretenția că activitatea

lor e într-atât de diferită de a celorlalți încât merită să i se acorde un loc special – fie cel de onoare, fie cel de slugă proastă. Ți se întâmplă să citești un articol pe o astfel de temă și să te întrebi: este filosof, este economist, este inginer cel ce pune aceste probleme? Iar dificultatea aceasta spune cel puțin două lucruri importante:

1) că filosoful face o muncă de ordinul „întâi", la fel ca și alți specialiști (deși, desigur, o componentă esențială a activității sale e că își pune și întrebări de ordinul „doi" – deci întrebări despre presupozițiile activității sale și a celorlalți care cercetează respectiva chestiune);

2) că alți specialiști sunt convinși că problemele filosofice sunt importante în cercetarea acelei chestiuni particulare (de exemplu, că în cazul ploilor acide ori al încălzirii globale întrebările care vizează ideea de dreptate nu pot fi ocolite).

E aici o modalitate de a concepe filosofia – anume, ca o disciplină modestă – care nu cred că e capturată de ideea că ea este o activitate de „cercetare critică a presupozițiilor experiențelor umane". Totuși, există un obstacol major în calea acceptării concluziei că filosofia e de conceput ca o activitate de ordinul întâi, în felul în care s-a sugerat mai sus. Căci, se va zice: Filosofia (cu majusculă) e altceva; sigur, ea poate fi utilizată pentru a aborda chestiuni ca ploile acide ori amplasarea centralelor atomice. Dar acesta sunt doar *utilizări* ale Filosofiei, nu însăși Filosofia; Filosofia ca atare (nu simplele ei folosiri) este o activitate specială – de cercetare critică a presupozițiilor. De aceea, definirea ei în acest mod nu este în nici un fel pusă sub semnul întrebării. Cred că replica aceasta este complet greșită. Dar ea are temeiurile sale: presupozițiile ei. Voi sugera mai jos că ele nu pot fi acceptate.

4. Marile exemple

Să presupunem că cineva îl întreabă pe un filosof, fără vreo intenție ascunsă, ce este filosofia sau cu ce se ocupă un filosof. Ce i-ar răspunde el? E adevărat că atunci când se pun astfel de întrebări, cel mai simplu – și uneori cel mai sigur mod de a convinge –

e să se dea exemple de oameni care se ocupă cu respectiva disciplină, ori exemple de probleme abordate, ori exemple de activități sau de lucrări în acel domeniu. Dacă acum vreo trei ani cineva ar fi fost întrebat: ce este acela un finanțist? – probabil că ar fi înțeles imediat despre ce e vorba dacă i s-ar fi răspuns: iată, Theodor Stolojan e un finanțist. Uită-te la el cum spune că statul nu are bani pentru nici unele – aceasta este o problemă cu care se ocupă finanțiștii etc. Să încercăm la fel și cu filosofia. Putem da exemple de filosofi: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein sau C. Noica; la fel, putem da exemple de opere filosofice: *Republica*, *Metafizica*, *Discursul asupra metodei*, *Critica rațiunii pure* etc. Dacă persoana respectivă a auzit despre acei oameni sau despre acele lucrări, atunci va înțelege cam ce e filosofia, cam cu ce se ocupă filosofii (și cam ce ar fi să se aleagă de fiica (sau feciorul) care vrea să devină studentă (sau student) la Facultatea de Filosofie).

Procedura aceasta – la care apelează și V. Mureșan în eseul său, în încercarea de a afla „locul geometric al „operei filosofice" – nu este, evident, greșită. Căci cine s-ar putea îndoi cu bune temeiuri că acei oameni au fost filosofi, ori că lucrări cum sunt cele menționate sunt într-adevăr lucrări de filosofie?Dar ea trage un văl – sau chiar *două văluri* – peste lucruri foarte importante; atât de importante încât nu trebuie ascunse. E ca și cum pentru a spune cuiva ce sunt oamenii l-am invita să viziteze cimitirul Bellu, să îi arătăm un mormânt sau un altul; ba și aici punem un văl: căci îl ducem desigur la cele mai celebre sau cele mai frumoase morminte, și nu acordăm atenție „masei" acestora.

Așadar, mai întâi această procedură face din filosofie o disciplină moartă; sau, cel puțin, se adresează mai degrabă celui care e interesat de o scurtă introducere în filosofie decât celui care ar vrea să trăiască munca filosofilor. Dacă cineva vrea să afle ce e fizica ori chimia, desigur că putem să-i dăm un manual pentru elevi sau studenți. Dar ceva nu e prins de manuale: ele ne pun în față știința distilată, știința ca produs finit, lipsită de freamătul ei prezent. La fel e și în cazul filosofiei. Când spui: iată, filosofi sunt Platon, Aristotel, Descartes etc.; sau: iată, lucrări filosofice sunt *Republica*, *Metafizica*, *Discursul asupra metodei*, într-un fel nu aduci decât filosofia deja distilată. Repet, nu e greșit să dăm astfel de exemple. Însă mă îndoiesc că ele sunt cele mai reprezentative pentru ce fac filosofii. Dacă

îl întrebi pe un fizician cu ce se ocupă astăzi confrații săi, el nu îți va indica un manual ori o monografie – și nici o lucrare clasică în domeniu; mai curând te va duce în laborator sau îți va pune în brațe un vraf de reviste mai noi. Și în filosofie ar fi de dorit să aruncăm o privire spre marea masă a producțiilor filosofice: cele răspândite în reviste ori volume colective, mai nou în preprinturi sau chiar în materiale care circulă prin poșta electronică.

Republica, *Metafizica* sau *Discursul asupra metodei* cuprind „marile teme" ale filosofiei; în contrast, un articol dintr-o revistă se apleacă adesea asupra unei chestiuni minore: este argumentul cutare dintr-o carte (sau chiar dintr-un articol publicat ceva mai devreme în aceeași revistă) corect? Cutare grup de filosofi cercetează o problemă; este de susținut o anume ipoteză în contextul programului lor? Chiar când una dintre „marile teme" e avută în vedere, de obicei accentul cade pe un fragment al ei; pe unul dintre argumentele care duc la o (binecunoscută) concluzie sau chiar doar pe unul din pașii lui. Contribuțiile celor mai mulți filosofi sunt *locale*; ele vizează doar unele probleme și se desfășoară sub supoziții bine precizate.

Prin veacul trecut, era la modă în Germania ca fiecare profesor de filosofie de la orice universitate să-și formuleze propriul sistem. Îmi fac sistemul și apoi mă însor – strategia aceasta era dintre cele mai obișnuite. Era obsesia marilor teme: dacă opere paradigmatice pentru filosofie sunt unele ca cele invocate mai sus, atunci trebuie să încerci să faci ceva de același tip. Acesta este punctul de vedere pe care l-aș boteza *categorial:* să distilezi din masa experiențelor umane pe cele fundamentale, pe cele care „merită" să intre sub lupa filosofului. Căci (ca să iau doar două exemple, legate între ele) a face o ciorbă sau a avea grija unui sugar nu sunt experiențe demne să fie discutate într-un tratat de filosofie. Avem, în lucrări ca *Republica*, *Metafizica* etc., exemple clare de teme cu adevărat filosofice; iar cele pe care le cercetăm ar trebui să fie la fel.

Cel de-al doilea văl de care vorbeam se ivește în felul următor. Desigur, *Republica*, *Metafizica* sau *Discursul asupra metodei* sunt opere filosofice paradigmatice fiindcă în ele sunt cercetate presupozițiile ultime, fundamentale, prime ale experiențelor semnificative (ale tuturor experiențelor semnificative) umane. Filosoful se ocupă cu astfel de presupoziții. Ele nu sunt oarecari, adică situate la un nivel

oarecare într-o ierarhie a presupozițiilor: și nu sunt astfel fiindcă stau la ultimul nivel; ele nu mai depind de altele – sunt de sine stătătoare. În Evul Mediu, logicienii deosebeau între două feluri de expresii: unele „categorematice" și altele „sincategorematice". Cele din urmă nu au un sens de sine stătător: rostul lor e mai degrabă acela de a lega expresiile categorematice între ele. Categorematice sunt, de pildă, expresii precum „om", „animal", „substanță", „spațiu", „timp" etc.; sincategorematice sunt „este", „nu", „toți" etc. Presupozițiile cu care are de-a face filosoful nu își trag forța, semnificația din altele, mai adânci; ele funcționează *categorematic*.

Dar atunci exemplele pe care le-am dat în secțiunea anterioară nu țin de acest mod categorematic de a privi filosofia. Fiindcă de bună seamă presupozițiile privitoare la ideea de dreptate atunci când cercetăm chestiuni ca incidența ploilor acide ori siguranța centralelor nucleare nu sunt ultime, fundamentale, prime etc. Și atunci? Două posibilități vin singure: sau atari exemple de a face filosofie nu sunt dintre cele mai fericite; sau ceva e în neregulă cu perspectiva de tip categorematic asupra activității filosofice. În ce mă privește, înclin spre cea de-a doua. Motive am mai multe. Dacă cele zise în secțiunile anterioare vor fi cât de cât acceptate, atunci cercetarea filosofică a incidenței ploilor acide sau a amplasării centralelor nucleare are o anume legitimitate. Apoi, cea de-a doua posibilitate îmi pare mai aproape de practica actuală (cel puțin) a marii majorități a celor care se cuprind în obștea filosoficească. Nu îi exclude din ea; dimpotrivă, sugerează îndreptățirea și relevanța pentru disciplină a ceea ce fac ei în mod obișnuit. În sfârșit, am un motiv oarecum egoist: acela de a justifica drept filosofice și activitățile sau temele cu care m-am ocupat; de pildă, tema pe larg discutată mai jos a încălzirii globale.

Începusem acest eseu amintind o remarcă a fiului meu: văd chiar și numai cu ce te ocupi tu și mi-e deajuns. Nu am vrut să sugerez, pe din spate, că ce fac eu este important sau că merită să fie luat ca exemplu. Intenția a fost alta: cum sper că se observă din cele spuse până acum, am vrut doar să atrag atenția că atunci când vorbim despre filosofie și despre filosofi, ar trebui să-i băgăm în seamă și pe truditorii de rând într-ale acesteia.

NOTE

1. Discuțiile asupra ideii de modestie sunt destul de multe în ultima vreme; studii ale unor autori ca J. Driver, O. Flanagan, D. Statman, N. Richards, A. Ben-Ze'ev se găsesc în revistele: *The Journal of Philosophy*, numerele 86 (1990), pp. 373-84 și 420-8; *The Philosophical Quarterly*, nr 42 (1992), pp. 420-38; *American Philosophical Quarterly*, numerele 25 (1988), pp. 253-9 și 30 (1993), pp. 234-46.
2. Potrivit acestui mod de a vedea lucrurile, distincția care se face adesea între genul de filosofie pe care îl practică, să zicem (voi lua de fiecare dată doar două exemple) G. Liiceanu ori A. Codoban, și cel pe care îl agrează M. Flonta ori I. Pârvu nu e atât de semnificativă: de fiecare dată este admisă cea de-a doua opțiune.
3. Am ales această formulare pentru a da un nume; sensul formulării va reieși, sper, din cele ce vor urma. Ideea e totuși simplă: potrivit acestei opțiuni, filosofia nu e o activitate secundară, care privește nu lumea, ci ceea ce spun alte discipline despre lume. Ca să nu fie nici o confuzie, voi accentua că nu am avut în minte nici o conexiune cu ideea aristotelică de filosofie primă.
4. Sunt multe alte locuri în care nu sunt de acord cu susținerile lui V. Mureșan. Iată numai câteva dintre ele: nu cred că în înțelegerea rolului filosofiei astăzi distincția dintre o filosofie „theorogonică" și una „pathogonică" e atât de relevantă (de altfel, nu mi-e deloc clar dacă realmente această distincție ține). Apoi, nu cred că e corect să se vorbească despre filosofia de tip kierkegaardiano-nietzschean ca despre o filosofie „feministă" (sigur, V. Mureșan are aici în mod implicit în vedere unele susțineri ale lui G. Liiceanu; însă acestea nu sunt deloc corecte, cel puțin dacă nu uităm de existența și de influența concepțiilor filosofice care își zic ele însele feministe). Cred, de asemenea, că sunt chestionabile susținerile sale privitoare la „locul geometric" al filosofiei (nu cred să poată fi apărată cu argumente rezonabile ideea sa a celor două axe, și nici ideea că filosofia ar fi „spre centru"). Metoda sa a exemplelor paradigmatice are de asemenea multe neajunsuri: de ce o metodă care – să admitem – a avut oarecare succes în înțelegerea științei ar putea fi aplicată și aici? V. Mureșan nu oferă argumente în acest sens. Dar chiar admițând-o, e problematic ce exemple paradigmatice vom alege; cum voi argumenta în cea de-a doua secțiune a acestui eseu, genul de exemple pe care V. Mureșan le propune nu e fericit ales. În sfârșit, eseul lui V. Mureșan suferă de un evident partizanat. El vorbește, în contra altor susțineri ale sale, ca și în contra intențiilor conciliatoare declarate, de o „filosofie autentică": și nu e greu de văzut cam care ar fi aceea, o dată ce ne oprim, de pildă, la taxarea existențialismului ca „filosofie de cafenea", ori la respingerea brutală a aprecierilor (e drept, tot atât de puțin lipsite de finețe) ale lui C. Noica despre filosofi ca Frege, Russell ori Carnap.
5. În eseul său, V. Mureșan le indică pe toate ca fiind tipice. El nu comentează această caracteristică, și nici nu pare să considere că ele ar putea să fie satisfăcute doar parțial, în mănunchiuri.

6. V. Mureșan e de acord în chip explicit cu acest lucru.
7. Susținerea aceasta se va baza pe critica (în ultima parte a acestui eseu) a ceea ce numesc teza „categorematică" și teza „categorială".
8. Când zic că filosoful va fi să producă anumite „susțineri filosofice" nu admit totodată că aceste „susțineri" sunt neapărat de felul criticatelor „propoziții filosofice": atari susțineri ar putea prea bine să fie doar „clarificări conceptuale". În general, o „susținere" nu e o propoziție, adică ceva despre care care poate fi asertat – în unele circumstanțe, cel puțin – că are o valoare de adevăr (sau, dimpotrivă, că nu are).
9. Așa cum vom vedea imediat mai jos, această supoziție este independentă de aceea că activitatea filosofului e de un anume fel.
10. V. Mureșan nu face excepție; a se vedea ultimul alineat al celui de-al treilea paragraf al eseului său.
11. Aici se poate invoca imediat un argument feminist: cum munca de acest gen – fie pentru alții, fie în propria familie – este efectuată de obicei de către femei, conotația se răsfrânge și asupra celui de-al doilea sex (ca să folosesc aici o expresie celebră).
12. Deși ne putem întreba: cine merită mai multă stimă: femeia de servici care își face atât de serios propria-i muncă – sau un profesor, un doctor, un economist ori un inginer deprofesionalizat sau care nu-și împlinește obligațiile cerute de slujba sa?
13. S-ar putea obiecta acestei formulări în mai multe feluri: ea pare să presupună că în ideea de activitate e cuprinsă cea de rezultat – și deci că o activitate care prin natura ei nu e împlinită este a priori tarată. Apoi, s-ar putea ca cei influențați de psihanaliză să încerce să vadă în chiar această formulare o sursă potrivită de reflecție.
14. Am în vedere în primul rând cartea celebră a lui J. Rawls *A Theory of Justice*, 1971.
15. Aici termenul „etică" e luat în înțelesul lui obișnuit, ca de pildă atunci când afirmăm despre cineva: „Este etic ceea ce a făcut", în sensul că „"E moral ceea ce a făcut". Prin urmare, „etic" are înțelesul de moral, iar „etica" are înțelesul de „moralitate".
16. A se vedea, de pildă, W.J. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp.78-9. Frankena nu este, în sensul de mai sus, un meta-etician.
17. Pe el, sau alți termeni, ca „bun", „just" etc.
18. Am luat o carte de etică normativă – s-a întâmplat să fie vorba de J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 – și am extras din ea întrebări ca cele de mai sus.
19. J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, SUNY Press, New York, 1989, pp. 3-4.
20. Alți filosofi ai moralei (anti-teoreticienii) au sugerat că această procedură aplicativă nu duce la rezultatele pe care le dorim; după ei, strategia filosofilor de a aborda direct atari cazuri sau situații morale ar trebui să fie alta.

21. Repet, iau cartea lui Rawls ca un exemplu de strategie în acest fel; dar chiar și în cercetarea filosofică a ideii de dreptate există multe alte puncte de vedere, teorii – la rândul lor piese de"filosofie primară". O imagine asupra cercetărilor în această direcție e oferită de antologia *Teorii ale dreptății*, apărută la Editura Alternative.
22. Unii filosofi s-au încumetat pe acest drum. Pesemne că cel mai vestit e Platon: cetatea lui, întemeiată pe principiile dreptății diferea – și diferă – mult de felul în care s-a considerat și se consideră în mod obișnuit că arată o organizare dreaptă a societății. De pildă, el sugera dispariția familiei și abolirea proprietății private(cel puțin pentru un segment al societății); e notorie remarca sa că nu ar trebui să fie acordat tratament medical acelora care nu vor mai putea efectua o muncă utilă societății etc. Atari aspecte ale teoriei lui Platon au contribuit și ele ca astăzi ea să nu fie luată aproape deloc ca o alternativă serioasă.
23. Unii filosofi admit că teoriile lor asupra a ceea ce este bine sau rău nu poate fi constrâns în nici un fel de către experiență; dacă ceva decurge dintr-o teorie acceptabilă, atunci trebuie admis, chiar dacă e în dezacord cu ceea ce credeam înainte. Un astfel de filosof este australianul P. Singer; el e un utilitarist și e foarte cunoscut prin lucrările sale despre statutul moral al animalelor.
24. În engleză: *reflective equilibrium*. Folosesc propunerea profesorului M. Flonta de a traduce astfel această expresie.
25. De fapt, ordinea e foarte importantă!

Filosofia: între modestie și umilință – încercare de comentriu

Radu Mihail Solcan

Acest eseu este o încercare de comentariu la cele scrise de Valentin Mureșan în ***Ce este filosofia?*** *și de către Adrian Miroiu, în* ***Filosofia: între modestie și umilință.***

Filosofia ca analiză a presupozițiilor

Valentin Mureșan pare a da glas mai întâi unui sentiment de perplexitate în fața deconcertantei pluralități a filosofiei: el simte că există o „diferență totală între filosofia lui Kripke și aceea a lui Heidegger". Este aici, după câte înțeleg eu, sursa unei probleme: nu cumva cuvântului „filosofie" i se atașează înțelesuri care nu au, de fapt, nici o legătură între ele?

Valentin Mureșan fixează două criterii menite să ajute la identificarea soluției în problema de mai sus. Voi numi aceste criterii, urmând formulările din text, „cerința continuității" și „cerința autonomiei".

Dacă vorbim de continuitate, atunci trebuie să încercăm să vedem care este înțelesul „filosofiei" când ea este practicată pentru prima oară. Prin prisma acestei logici, Valentin Mureșan revine la Platon și Aristotel. Diagnosticul său, în cazul lui Platon, este următorul: „filosofia este (pentru Platon – n.n.) o activitate intelectuală de tip rațional-argumentativ". Metaforele nu sunt decât un sprijin, un auxilar al unei astfel de activități.

Felul în care tratează Platon filosofia este, după Valentin Mureșan, continuat de către Aristotel și se constituie într-un program originar al filosofiei (în sensul occidental al termenului, desigur).

Fără a intra în detaliile argumentării, putem spune că, ajungând la capătul celălalt al firului, în veacul nostru, Valentin Mureșan identifică o serie de curente care rămân atașate programului originar, în vreme ce altele s-ar îndepărta sensibil de acesta. Pe de altă parte, există o viziune asupra filosofiei ca *unificare a cunoașterii*. Ca o reacție față de această viziune, alți filosofi ne propun o *metodă de trăire a lumii*, nu de cunoaștere a ei. În sfârșit, există o *filosofie ca analiză*. La începuturile secolului al XX-lea, această analiză este analiză a limbajului.

Poziția lui Valentin Mureșan, așa cum o înțeleg eu, ar consta în susținerea ideii că prin „cotitura literară" (legată de ideea filosofiei ca trăire) ne îndepărtăm de programul filosofiei occidentale, iar prin „cotitura lingvistică", acest program este revitalizat.

Cotitura lingvistică trebuie examinată însă și ea în mod critic. Logica poziției lui Mureșan, în interpretarea dată aici, este să se invoce în acest moment cerința autonomiei filosofiei. Cotitura lingvistică este vulnerabilă din acest punct de vedere. Ea reprezintă o reafirmare a argumentării în filosofie, dar cu prețul unei căderi (criticabile) în mrejele discursului științific ca atare.

Punerea „la lucru", cum se exprimă Mureșan, a celor două cerințe ne conturează un nucleu paradigmatic. Impresia mea este că acest nucleu nu are cum să fie prea departe de orientările post-pozitiviste actuale din filosofia de factură analitică (vezi în acest sens, nota cu privire la T.Nagel).

Valentin Mureșan insistă însă asupra căutării unui *obiect* al filosofiei. Asupra a ce anume urmează să se exercite, în fond, ingeniozitatea filosofilor?. Răspunsul său este foarte limpede: asupra *presupozițiilor*. Filosofia este deci analiză a presupozițiilor.

Cum presupozițiile sunt conectate cu discursuri sau practici nu neapărat filosofice, decurge din cele spuse mai sus următorul corolar: filosofia este o *metadisciplină* (ea este *despre* alte experiențe umane).

Valentin Mureșan nu vrea să spună că a delimitat, pe calea schițată mai sus, criterii rigide ale înțelesului termenului „filosofie". Există zone de indeterminare în jurul nucleului paradigmatic. Argumentul eu l-aș prezenta în felul următor: știința, de pildă, conține pre-

supoziții, pe care, uneori, oamenii de știință le discută critic, apropiindu-se astfel, de filosofie; arta de asemenea ne poate pune în situația de a reflecta asupra presupozițiilor acțiunilor oamenilor, oferindu-ne o bună doză de filosofie; dar acestea nu reprezintă filosofie propriu-zisă, ci un exercițiu ce se plasează într-o zonă de indeterminare.

Replica lui Adrian Miroiu

Într-o primă replică la textul lui Valentin Mureșan, Adrian Miroiu pune sub semnul întrebării argumentele din textul lui Valentin Mureșan.

Adrian Miroiu începe prin a face o lungă analiză a distincției între *modestie* și *umilință*. În rezumat, modestia este o virtute, în vreme ce umilința este un defect. Modestia are – în viziunea adoptată de către Adrian Miroiu – un important rol cognitiv. Umilința, implicând subevaluarea propriilor forțe, pune obstacole în calea activităților intelectuale.

Adrian Miroiu trece apoi în revistă punctele în care opiniile sale sunt în divergență cu acelea ale lui Mureșan. Miroiu susține că analizarea presupozițiilor nu este *singura* activitate filosofică și de asemenea el crede că există și alte presupoziții decât acelea care cad în zona de interes a filosofiei: presupoziții sociologice bunăoară.

După Miroiu, filosoful avansează o *perspectivă* specifică asupra presupozițiilor. Perspectiva filosofică este una între multe altele. Concluzia care ar decurge de aici este că nu are sens să vorbim de filosofie ca analiză a presupozițiilor, ci despre o perspectivă filosofică asupra presupozițiilor.

A juns în acest punct, Adrian Miroiu valorifică ideea de modestie: în opinia sa, a vorbi despre o perspectivă filosofică asupra presupozițiilor ține de o salutară modestie. Alte discipline au și ele contribuția lor la analiza presupozițiilor.

Dacă a-ți aroga exclusivitatea în materie de analiză a presupozițiilor este un lucru lipsit de modestie, dar nu umilitor, în schimb, după Adrian Miroiu a susține că filosofia este doar o activitate secundă este o *umilință perversă*. Este o umilință perversă pentru că pune

filosofia în dependență de altă practică. Ea este un semn, pe de altă parte, al refuzului de *a fi egal* cu alte discipline; presupoziția (tacit asumată) e că ori ești deasupra altora, ori ești inferior lor (dar nu egal!).

Miroiu se mai îndoiește de ceea ce el numește o formă de scepticism: după care filosofia obține doar rezultate *negative*. El oferă două exemple de activitate filosofică *pozitivă*: (1) formularea de către John Rawls a unei teorii a dreptății; (2) contribuțiile filosofice la dezvoltarea științei cogniției. În al doilea caz, nu oferă însă un exemplu specific de contribuție.

În primul dintre cazurile de mai sus, Miroiu are în mod explicit în vedere ceea ce se numește curent o teorie *normativă*. Noua filosofie politică, de pildă, este – în acest sens – nu doar analiză a unor concepte proprii discursului politic, ci propunere de norme. Forța acestui exemplu este accentuată apoi prin adăugarea cazului „eticii mediului" (p. 17).

În final, Adrian Miroiu respinge ideea de a lua drept exemple paradigmatice activitățile filosofice din trecut; paradigmatice sunt contribuțiile actuale. Filosofia nu este o disciplină moartă.

Dacă înțeleg bine, ceea ce vrea să spună Adrian Miroiu este următorul lucru: filosofia este o disciplină vie, în care se aduc contribuții de-sine-stătătoare și care este practicată în linii mari după schema cooperării dintr-o comunitate științifică – cineva identifică probleme, avansează propuneri de soluționare, alții critică aceste propuneri, avansează noi soluții, probleme ș.a.m.d.

Presupozițiile unei întrebări

Propunerea lui Valentin Mureșan de a trata filosofia ca analiză a presupozițiilor poate fi puțin întoarsă împotriva propriului lui demers. Argumentul ar fi următorul: dacă ne întrebăm „ce este filosofia?", atunci admitem cel puțin o presupoziție; această presupoziție este de factură esențialistă; or, esențialismul este una dintre situările posibile în filosofie; deci, nu definim filosofia, ci înțelesul acesteia din perspectivă esențialistă.

Bănuiesc că, pentru a scăpa tocmai de mrejele unui asemenea argument, Mureșan ne propune, de fapt, nu o esență în sens clasic,

ci un nucleu paradigmatic înconjurat de zone difuze. Strategia aceasta nu mi se pare însă cea mai bună. Argumentul meu ar fi că toată chestiunea este până la urmă nu doar să scăpăm de o formă de esențialism sau alta, ci să ducem o discuție productivă, Or, tocmai asta pare a nu fi la orizont atunci când ne străduim să găsim o listă finită de caracteristici ale filosofiei.

Provocarea lui Hume și problema filosofiei

La sfârșitul *Cercetării* sale, Hume adresează cititorului un îndemn de a-și „tria" cărțile. Desigur, cărțile pe care le-am da „pradă focului" n-ar fi numai cărți filosofice, dar provocarea lui Hume ne atrage atenția asupra unei *probleme a filosofiei*.

Ceea ce vreau să propun este să înlocuim întrebarea: „Ce este filosofia?" cu această problemă. Voi urma în punerea problemei destul de îndeaproape pe Isaiah Berlin, citat de altminteri, și de către Valentin Mureșan.

Problema noastră începe cu evaluarea mulțimii întrebărilor la care putem primi răspunsuri controlabile. „Controlabil" înseamnă aici că răspunsul poate fi înțeles și de către alții și poate fi stabilit în mod independent de către aceștia.

O primă categorie de asemenea răspunsuri controlabile sunt cele plasate sub *controlul faptelor*, cum se spune. Întrebările științelor empirice sunt asemenea întrebări care pot primi un răspuns: ce poate fi înțeles și trece un test care poate fi repetat.

O a doua categorie de asemenea răspunsuri o constituie cele care sunt susținute printr-o demonstrație formală. Demonstrațiile pot fi înțelese și, o dată ce au fost înțelese, pot fi refăcute de către oricine.

Problema este acum că nu putem găsi sau, cel puțin, nu știm cum să găsim *alte* categorii de întrebări de genul celor de mai sus.

Nu este locul aici pentru o evaluare a strategiilor posibile de răspuns la problema de mai sus. Ele pot începe cu contestarea problemei, ca atare, pot continua cu dezinteresul asumat explicit pentru răspunsurile contralabile ș.a.m.d. Să examinăm însă o anume strategie de rezolvare a problemei de mai sus. Ea ne sugerează să căutăm nu noi întrebări de genul celor din științele empirice sau din mate-

matică, ci să punem întrebări cu privire chiar la aceste prime întrebări, răspunsuri etc. Se ajunge astfel, până la urmă, la căutarea presupozițiilor, de care este vorba în polemica dintre Mureșan și Miroiu.

Presupozițiile și situarea secundă a filosofiei fac parte din nodul central al divergențelor dintre Mureșan și Miroiu, așa cum ar rezulta din felul în care le-am înțeles eu pozițiile.

După părerea mea, poziția lui Miroiu este vulnerabilă la următorul argument foarte simplu: atâta timp cât el nu arată că problema de mai sus poate fi dizolvată, el se expune obiecției că atunci când vorbește de activități autonome „filosofice" nu face decât să se refere la cercetări ce se *desprind* de filosofie și se fac fie pe baze empirice, fie în chip matematic.

Deschiderea către ceea ce nu este

Am ajuns oare la un punct în care, până la urmă, trebuie să-i dăm dreptate lui Valentin Mureșan? Am înlocuit doar întrebarea de la care pornește cu o problemă, pentru a ajunge în fond la același răspuns, dar pe o cale curățată de supoziții referitoare la „esența" filosofiei?

Aici merită să fim atenți la o nuanță importantă din poziția lui Miroiu. El admite că cercetarea presupozițiilor face parte din filosofie; tot ce susține el este că aceasta nu-i singura preocupare filosofică demnă de interes. Și, mai departe, el ne cere să plasăm filosofia *la egalitate* cu știința.

Interesantă este însă o fisură pe care mi se pare că o întrezăresc într-unul dintre exemplele lui Miroiu: teoria rawlsiană a dreptății. Desigur, această teorie ne propune principii ale dreptății, care nu sunt descoperite în urma unei analize a prespozițiilor. Până la un punct, totul are, ce-i drept, aerul unei contribuții directe (deci nu al unei „curățenii") la cooperarea dintre oameni. Singura problemă este că există și alte teorii ale dreptății care se prezintă ca *alternative* la cea a lui Rawls, iar noi nu avem nici teste empirice, nici demonstrații formale cu ajutorul cărora să le triem. Este tot vechea poveste din filosofie a tezelor opuse, dar de nedecis prin teste empirice sau demonstrații.

În viziunea mea, rezultatul de mai sus este tot unul negativ. Mai precis, rezultatul *de bază* este tot unul negativ; din el pot fi deduse

însă recomandări pozitive, dar într-o manieră care mie îmi pare ca funciarmente indirectă. De pildă, în cazul acestui exemplu concret eu aș încerca să dezvolt argumentul după care nici o societate ca atare nu trebuie să fie angajată față de principii ale dreptății. Fără doar și poate aceasta este și ea o teorie a dreptății, dar mie îmi apare ca o teorie ce se susține doar pe rezultate *negative*.

Acum aș modifica soluția problemei filosofiei în sensul următor: propunerea mea este să examinăm „terenul" pe care se pun întrebările empirice și cele formale. Aceste întrebări presupun, mi se pare mie, întotdeauna ceva *care este*. Plec, de pildă, de la un sistem care este consistent și bogat într-un anume sens precis (se poate dezvolta aritmetica în cadrul său) și pot, desigur, trage apoi concluzia că, în mod necesar, un astfel de sistem nu cuprinde și toate adevărurile formale.

Filosofiei i-a rămas *ceea ce nu este*. Cu alte cuvinte, întrebările filosofice pleacă de la perplexitatea noastră în fața a ceva care *nu este*.

Problemele înțelesului

Sugestia mea este că și în filosofie există probleme. De plecat, se pleacă de la probleme. Ar fi și greu, cred, să se procedeze în chip rațional altfel. Ce sens are să spui ceva despre nimic?

Să examinăm propoziția următoare:

(1) Decanul actual (7/7/95) al Facultății de Filosofie are barbă.

Am pus computerul să introducă data curentă de fiecare dată când tipărește propoziția (1). Dar, oricum, când scriu aceste rânduri propoziția (1) este falsă. Propoziția (1), ca să spun așa, momentan nu este russellian dificilă, căci există un decan. Ea este falsă în sensul cel mai uzual: nu există barba. Dar, așa cum de multă vreme au observat filosofii, nimic nu mă împiedică să o înțeleg! Însă fac acest lucru fără a avea vreo realitate empirică în față.

Problema este aici cea a înțelesului propoziției (1). Ce înseamnă acest înțeles? Oare este el dat de *reprezentarea* pe care o pot construi imediat: în funcție de momentul temporal, Mureșan *cu* barbă sau Miroiu *cu* barbă? De aici înainte discuția este deschisă.

Presupozițiile

Ceea ce este interesant în legătură cu presupozițiile este că ele sunt solidare atât cu falsul, cât și cu adevărul. În cazul propoziție (1) există presupoziția bine-cunoscută filosofic că *există* un decan al Facultății de Filosofie.

Senatul Universității, Consiliul Facultății sau năstrușniciile vieții ar putea însă să-mi joace o festă: s-ar putea ajunge la situația în care nu mai există deloc decan! Atunci cade presupoziția de mai sus și efectul este cunoscut: nu ne mai întrebăm care este înțelesul propoziției (1), ci ne punem problema dacă ea mai are vreun înțeles.

Examinarea presupozițiilor, în acest sens, ne dezvăluie, dacă vrem să spunem așa, *limitele* utilizării *cu înțeles* a propozițiilor noastre.

Desigur, în problema de mai sus au fost efectiv avansate mai multe soluții și nu vreau să sugerez că aș privilegia vreuna. Tot ce vreau să sugerez este că un tip de soluție *plauzibilă* ne conduce către alte probleme. Iar aceste probleme, în particular, pot fi chiar acelea ale delimitării *limitelor*, bunăoară, a răspunsurilor cu sens la întrebări empirice.

Regăsim astfel o bună parte din ceea ce a propus Mureșan, dar în forma amendată de Miroiu: căutarea presupozițiilor în acest sens este *o parte* a preocupărilor filosofice. În plus, ea se poate face în modalitatea sugerată de Miroiu: punând probleme, avansând soluții, corectând treptat aceste soluții – ducând deci *o discuție critică*.

Alternativele

Dar se poate duce discuția de mai sus *numai* în modalitatea sugerată de către Miroiu? Mie mi se pare că nimic nu ne poate împiedica să aducem în joc și alte elemente: cele ale imaginației. De altfel, aceste elemente, „literare", dau bătaie de cap de la bun început lui Mureșan.

Dacă filosofia pornește de la perplexități în fața a ceea ce nu este, atunci problema noastră este dacă nu cumva putem bătători căi *prin* nimic. Argumentul meu este că nu putem face acest lucru: dacă fixăm cumva o singură alternativă, atunci o putem examina *formal*, după metoda matematicii. Nici un obiect de-al matematicii *nu este*

sau *nu este doar* în sensul empiric al termenului. De multă vreme s-a remarcat că nici un cerc empiric nu este identic cu un cerc în sens matematic. Dar avem posibilitate să îl „fixăm" cumva. În sensul acesta, nici un cerc matematic nu este pătrat.

Filosofia este însă în mod evident altceva. Filosofii sunt în stare să-și pună și problema „cercurilor pătrate". Iar ceea ce vreau să spun este că filosofia cultivă un simț al alternativelor mereu deschise.

Alternativele sunt foarte importante atunci când, în lumea umană, alegem. Omul viețuiește filosofic.

Dar alternativele pot fi cultivate doar pe calea imaginației. Iar aici ne ciocnim, cred, de o ambiguitate de nedizolvat. Căci de ce nu ar fi această imaginație una poetică? Mureșan tratează cam de sus această posibilitate, dar nu văd care sunt temeiurile sale, afară poate doar de faptul că este vorba de o modalitate pe care el personal nu o practică. Acesta, evident, nu este un argument.

Nici eu nu aș îndemna să se recurgă preponderent la imaginația literară, dar nu cred că am un temei pentru a interzice acest lucru sau a-l deplasa spre zona netipic filosofică.

Mai există și posibilitatea de a examina cazuri imaginare. Aceasta este o metodă deosebit de importantă și cu largă folosire în filosofia actuală.

Dealtfel, cred că interesul filosofilor pentru *lumi posibile* se explică tot prin explorare-pornind-de-la-ceea-ce-nu-este. Acesta este un instrument excelent pentru a examina diverse alternative.

Discuția critică

Problema abordării „literare" a filosofiei cred că nu rezidă în metoda propunerii de metafore, a imaginării pe această calc de „cazuri", a transpunerii în situația altuia – care cred că este ușurată de tehnicile imaginației literare –, ci în interpretările obscurantiste care refuză să supună discuției critice alternativele astfel conturate.

Sugestia mea este că *discuția critică* în filosofie are însă alt sens decât în știință: aici nu poate fi vorba de selecție ca eliminare de alternative. Într-un fel, toate alternativele rămân deschise. Ele pot însă să fie *rafinate* prin discuție critică.

Cu alte cuvinte, în filosofie nu este vorba să testăm *consecințele* (empirice) ale unor idei. Nu este vorba nici să evaluăm structuri formale în sensul în care o facem în matematică (și acolo se pot avansa contraexemple și reacționa la ele). Într-un fel „frumusețea internă" a ideilor (a alternativelor) ne fascinează în filosofie și cred că de aceea filosofia este atât de aproape de problemele *umane*.

De ce s-ar putea cere eliminarea discuției critice în filosofe? Care este probema discuției critice în filosofie? Cred că tipul de argument uzual *contra* discuției filosofice critice este următorul: trebuie să ajungem undeva, trebuie să fixăm (fie și provizoriu) o concluzie. Or, discuția critică filosofică este căutare și nu găsire de soluții. De aici, încercarea de a „fixa soluții" fie pe calea demonstrațiilor formale, fie recurgând la intuiție.

Idealul textului filosofic este greu de atins: el crede că ne este oferit de dialogurile platonice. Pe de altă parte, este vorba de un text cu virtuți literare. Iar calitățile artistice, am încercat să arăt mai sus, nu sunt pur decorative în filosofie.

Pe de altă parte, este vorba de un text cu certe virtuți argumentative.

Conversația

O singură precizare aș aduce la cele ce se pot înțelege din pasajele anterioare. Nu ar trebui să se priceapă cumva cu textul este idealul sau, mai precis, că *producerea unui text* este idealul.

În consonanță cu ideile mai sus, este mai degrabă ideea că filosofia este *conversațională*. Textele filosofice, ca și cel de față, sunt fragmente ale unei conversații.

Rămân în continuare profund sceptic în privința unei conversații *despre* filosofie. Ar fi mai potrivit să *inventăm* probleme filosofice și să le discutăm.

Aș sugera chiar ca aceste probleme să fie „distilări" ale unor chestiuni relevante pentru realitatea, uneori tragică, a lumii din jurul nostru.

Noi avem o experiență de viață pe care alți filosofi, mai puțin nesiguri de sensul însuși al preocupărilor lor, ar fi transformat-o *deja* în dezbatere filosofică (și nu numai).

Răspunsuri:

V. Mureșan lui M. Flonta:

Profesorul Flonta consideră punctul meu de vedere un *monocentrism ierarhic*[1] i.e. opinia (larg răspândită și, poate, uneori sugerată de text) că există un singur mod *bun* de a face filosofia, restul modalităților de a o practica fiind forme *degenerate* ale „adevăratei", „marii". „autenticei" filosofii. Argumentarea sa pleacă de la teza lui Wittgenstein că înțelesul unui cuvânt („joc" sau „filosofie") nu e dat de un nucleu de trăsături *esențiale* ce aparțin tuturor obiectelor ce cad sub acel cuvânt (în calitate de condiții necesare și suficiente de apartenență la extensiunea sa). Mai degrabă, susține Mircea Flonta, cuvântul „filosofie" are o multitudine de *utilizări diferite*, care nu comunică între ele, precum un oraș cu mai multe piețe „la fel de centrale". Dânsul enumeră, în acest sens, următoarele mari tradiții : 1) Tradiția metafizicii clasice (de la Platon la Hegel); 1a) Proiectul transcendental de reformă a metafizicii clasice (Kant, Husserl); 2) Tradiția anti-metafizică modernă : 2a) Filosofia ca viziune personală despre lume (Dilthey, Blaga); 2b) Filosofia ca analiză (Carnap, Quine); 2c) Filosofia ca reflecție liberă (Nietzsche, Cioran). Voi numi acest punct de vedere *pluralism incomensurabilist*. Și voi încerca să arăt că pluralismul incomensurabilist are consecințe inacceptabile, că monocentrismul ierarhic nu e singura sa alternativă și că punctul meu de vedere (*un monocentrism neierarhic)* poate fi susținut plecând de la aceeași teză a lui Wittgenstein.

1) Mai întâi, câteva remarci de context care evidențiază o serie de puncte de plecare comune ale celor două opinii diferite discutate aici. Cred că interesul profesorului Flonta pentru această temă (în orice caz, interesul meu) se originează în constatarea unei stări de fapt suficient de provocatoare sub raport epistemic: existența unor stiluri complet diferite (căci ce asemănări există între ceea ce face Derrida și ceea ce face Quine?) de a practica o activitate intelectuală ce poartă, în toate cazurile, același nume: „filosofie". Mai e, apoi,

constatarea inexistenței unei comunicări reale între cei ce aparțin unor paradigme filosofice diferite și a pretențiilor de exclusivitate ale fiecărei tabere de a reprezenta, numai ea, „marea", „adevărata", „autentica" filosofie.

Mai cred, în plus, că existența acestei luxuriante diversități de stiluri și tradiții filosofice reprezintă, pentru mulți dintre cei ce practică filosofia, sursa unei *crize de identitate,* recunoscute sau nu, criză pe care mai cu seamă cei ce predau această disciplină în universități și licee o resimt (în contrast cu colegii care predau matematica, fizica sau biologia) ca pe o dezorientare persistentă, ca pe o nesiguranță profesională: se apără și se contestă simultan „filosofia profesională", se revizuiesc nefiresc de frecvent programele de studiu (fiecare antrenând un val de contestații), se răspunde vag sau nu se răspunde de loc problemei „inserției sociale" a absolvenților (la ce sunt buni filosofii?), se discută steril chestiunea locului „istoriei filosofiei" în învățământul filosofic etc. Într-o țară în care nu există o opinie dominantă cu privire la natura practicii filosofice și la scopurile fundamentale ale învățământului de profil (așa cum există în Franța sau în Anglia, bunăoară), se pare că, într-adevăr, numai acceptarea pluralismului stilurilor poate reprezenta soluția viabilă. De altfel, planul de învățământ al Facultății de filosofie a Universității din București a absorbit deja acest principiu. Întrebarea e: ce sens are acest pluralism?, cât de larg este el? Este oare acceptabilă trecerea de la extrema „filosofiei unice" impusă de Partid, la extrema cealaltă („populară") a acceptării a orice sub numele de „filosofie"? Constat o anume înclinație a tinerilor cu sensibilitate filosofică, încurajați, desigur, de mediile noastre cultural-literare, de a identifica pluralismul filosofic cu *arbitrariul* aprecierii acestei etichete pe aproape orice produs cultural, de la panseurile senile despre Kant, la culegerile de articole de gazetă pe teme cotidiene de politică sau de cultură. Constatăm acum cu uimire că, în climatul nostru cultural eliberat de cenzură nu mai există nici măcar cenzura profesionalismului, căci o apariție la televiziune contează mai mult decât publicarea a trei volume de filosofie „academică" iar „medaliile" în materie sunt acordate cu seninătate de criticii literari și de gazetari, nu de cei ce se ocupă efectiv de Platon[2]. Rezultatul inevitabil e banalizarea filosofiei, nu popularizarea ei (altfel necesară), erodarea identității sale ca spațiu *sui-generis* al culturii. Pentru mine, cel puțin, tema „demarcării

filosofiei" reprezintă, înainte de toate, prilejul opunerii, cu mijloace conceptuale și argumentative (nu politice, *nici persuasiv-mediatice*), la acest val „eliberator" care riscă să sufoce ceea ce el pretinde că primenește.

2) Spre deosebire de profesorul Flonta, convingerea mea e că problema demarcării filosofiei (sugerată cât se poate de neambiguu de întrebarea „Ce este filosofia?") este (ca și problema demarcării științei) o chestiune ce vizează găsirea unor criterii *cât mai obiective* (obiectivitatea e o chestiune de grad) de a delimita câmpul specific al filosofiei (cu toată varietatea lui de specii) de spațiul calitativ diferit al unor forme *non-filosofice* ale spiritului (artă, știință, teologie, cunoaștere comună); ea nu e o chestiune ce se referă la găsirea unor criterii obiective de *„excelență* filosofică" *în interiorul* spațiului filosofiei. Mircea Flonta dezvoltă pe larg această din urmă temă (cu scopul explicit de a găsi un răspuns la întrebarea „Ce este filosofia?"), amintind numai în treacăt de prima. Din punctul meu de vedere, ordinea ar trebui inversată. Și voi arăta de ce.

Ordinea preferată de M.Flonta în punerea problemelor ar putea fi explicată prin convingerea sa că prima chestiune („delimitarea negativă" a filosofiei) este neproblematică, pe când cea de-a doua, abia, e plină de substanță și „încurcături" relevante, ea stând, de fapt, la originea „certei" filosofiilor. Senzația mea e că lucrurile stau invers:

– prima chestiune (demarcarea filosofiei de non-filosofie) o antrenează pe cea de a doua, dar nu în forma *ierarhizării* diferitelor moduri de filosofare în raport cu un centru *autentic*, ci ca problemă a unei *centralități neierarhice* (a unei ordonări centru – periferie într-un sens neutru din punct de vedere valoric);

– prin urmare, *prima* chestiune, nu cea de-a doua, e fundamentală în tentativa de a răspunde la întrebarea „Ce este filosofia?".

Pentru a susține acest punct de vedere alternativ voi încerca să explorez, înainte de toate, câteva consecințe ale punctului de vedere formulat de profesorul Flonta – pe care l-am numit *pluricentrism incomensurabilist* – pentru a arăta că ele sunt inacceptabile :

i) Voi evoca, pentru aceasta, metafora propusă de autor: peisajul actual al filosofiei nu e acela al unui oraș cu „o singură piață centrală", ci al unei așezări în care diverse cartiere se adună în jurul mai multor piețe „la fel de centrale". Decriptând metafora, autorul vrea

să spună că diferitele tradiții filosofice sunt *reciproc opace* (ele nu comunică în realitate, ci se află, în cel mai bun caz, într-un dialog al surzilor cauzat de inexistența unor criterii universale, suprapara-digmatice ale excelenței filosofice, criterii care să rămână invariante în trecerea de la o tradiție la alta); totuși, aceste tradiții diferite sunt *la fel de valabile*. (Pluralismul stilurilor de filosofare – spune indirect autorul – este real și „legitim"; el nu va putea fi suprimat prin nici un efort de a identifica „esența perenă a gândirii filosofice"). Expresii sugerând centralitatea valorică („marea filosofie", „adevărata filosofie") nu au sens și nu pot fi folosite decât „în cadrul unei tradiții filosofice". Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc, ale excelenței filosofice. Diversitatea tradițiilor filosofice „pare să fie una *ireductibilă*".

Intuițiile subiacente metaforei orașului filosofic par a fi îndreptate împotriva a ceea ca am numit *monocentrism ierarhic*, i.e. convingerea că e posibil, cel puțin în principiu, să identificăm conceptul „adevăratei filosofii", în raport cu care să ierarhizăm, spre periferie, stiluri și tradiții filosofice *degenerate*, eliminabile sau amendabile. Nu contest existența ori marea răspândire a unei asemenea credințe tacite, plesnind de autosuficiență. („De la Platon încoace, megalomania a fost boala profesională cea mai răspândită printre filosofi" – apreciază K. Popper). Ea pare a fi, într-adevăr, cosubstanțială unui esențialism metodologic pe care și eu îl găsesc demodat (i.e. sarcina reflecției meta-filosofice e să identifice „esența perenă a filosofiei", care ar fi *unică*). Ceea ce contest eu este că pluricentrismul incomensurabilist reprezintă o soluție alternativă viabilă (și unică) la monocentrismul ierarhic.

Și iată de ce: teza *incomensurabilității* sau *opacității* diferitelor tradiții filosofice e inconsistentă cu afirmarea tezei *egalei lor valabilități* . Dacă opacitatea „ireductibilă" a diferitelor tradiții ne interzice afirmarea *inegalei* lor valabilități în raport cu un centru „autentic", atunci ea ne interzice și afirmarea *egalei* lor valabilități. Căci pentru a constata *egala* valabilitate (sau „excelență") a diferitelor tradiții filosofice, noi trebuie *să le putem compara* cu ajutorul unor standarde obiective – care nu există, însă, conform tezei incomensurabilității (sau opacității). Pe scurt, *un punct de vedere care susține că orașul filosofic e format din cartiere-monadă, reciproc-opace* și *totodată „la fel de centrale" este incoerent.*

ii) De dragul clarității, să ne imaginăm un (A) cartier-Carnap („filosofia ca reconstrucție logică"); (B) un cartier-Cioran („filosofia

ca reflecție liberă"); (C) un cartier-Novalis (filosofia ca specie a poeziei; de fapt, acesta e un cartier al poeților și al unor rude netalentate ale lor, „filosofii"); (D) un cartier-Ceaușescu (filosofia ca discurs politic și ideologic). Din metafora orașului cu cartiere „la fel de centrale" rezultă că:

(A), (B), (C), (D) cred și afirmă, fiecare despre sine, că reprezintă „adevărata filosofie", în raport cu care celelalte sunt, în cel mai bun caz, forme degenerate (e un fapt istoric că aceasta au și afirmat „primarii" acestor cartiere). Întrebarea „Ce este filosofia?" are sens numai *în interiorul* fiecărei paradigme (unde va primi răspunsuri diferite), ea fiind echivalentă cu întrebarea „Ce este filosofia *autentică, adevărată, mare* etc?". În afara aserțiunii lui (A): „filosofia ca reconstrucție logică e *adevărata* filosofie"; a celei a lui (B): „filosofia ca reflecție liberă e *adevărata* filosofie" etc., nu e posibil să afirmăm nimic obiectiv despre „*adevărata* filosofie" (despre *conceptul* unic de filosofie). Deci toate aceste aserțiuni „subiective" trebuie considerate ca *la fel de îndreptățite,* în lipsa unor criterii supraparadigmatice de decizie.

Dacă acceptăm că există o pluralitate de centre egal îndreptățite, atunci trebuie să acceptăm că nu există *margini* discernabile ale urbei filosofilor în întregul ei; singurul sens coerent al marginii este cel din jurul cartierului. Deci nu putem ști de unde începe *altceva decât filosofia;* putem ști doar de unde începe „filosofia *neautentică*" în raport cu paradigma unui cartier. Nu putem, așadar, delimita filosofia de non-filosofie. *Pluricentrismul incomensurabilist face imposibilă „delimitarea negativă" a conceptului de filosofie.*

iii) În aceste condiții, (D) e „la fel de îndreptățit" să-și clameze centralitatea ca și (A); nu putem decide cu ajutorul unor criterii obiective că „filosofia lui N. Ceaușescu" (despre care s-au scris atâtea cărți) sau „poezia lui Novalis" e mai puțin filosofie decât „filosofia lui R.Carnap"; ori că, eventual, ele *nu sunt de loc filosofie.* Prin urmare, *totul* ar putea fi, în condiții „favorizate de mutații culturale semnificative" (Flonta), filosofie. „Merge orice" e principiul anarhismului. *Teza pluricentrismului incomensurabilist antrenează anarhismul meta-filosofic, nu pluralismul filosofic.*

Pluralismul filosofic înseamnă dreptul egal la existență și respectul egal pentru stiluri și tradiții *filosofice* diferite, fără a pretinde o ierarhie a lor. Anarhismul meta-filosofic înseamnă desființarea

oricăror criterii, mai mult sau mai puțin obiective, de apartenență la sfera („orașul") filosofiei, deci dreptul (absolut neângrădit) de a lipi eticheta „cartier filosofic" pe *orice* produs cultural sau chiar extracultural (se vorbește, nu-i așa, de „filosofia privatizării în România", de „filosofia fotbalului", de „filosofia strategiei electorale a partidului X", de „filosofia reformei învățământului" etc.; culegerea în volum a unor articole de gazetă pe teme cotidiene dă naștere unui nou filosof și, dacă se adaugă sprijinul televiziunii, unui „adevărat" filosof.). Anarhismul filosofic echivalează cu *disoluția* filosofiei ca întreprindere intelectuală ce presupune o sumă de cunoștințe și de abilități *specifice* și cu transformarea ei într-un „bun cultural" la îndemâna publicului larg. E un proces analog confundării științei cu popularizarea științei (pe care nimeni nu și-o permite, însă, de teama ridicolului).

iv) Reacția profesorului Flonta împotriva monocentrismului ierarhic și esențialismului a fost, probabil, determinată de anumite experiențe personale (comune, de altfel, comunității filosofilor, pe care le-am amintit deja). Una dintre ele ar merita, poate, o discuție aparte deoarece sensul ei mi se pare diferit. E vorba de contrastul, evocat de autor, dintre interesul/dezinteresul filosofilor/artiștilor pentru întrebări de tipul „Ce este filosofia /arta?" Acest contrast poate fi explicat, cred eu, nu prin adeziunea tacită a filosofilor în genere, spre deosebire de artiști, la un punct de vedere esențialist cu privire la felul în care trebuie răspuns la întrebarea „Ce este filosofia?", ci prin faptul evident că întrebarea „Ce este arta?" *iese* din sfera de competență a artistului (deși există artiști cu înclinații filosofice care au brodat o interesantă literatură filosofică în jurul acestei întrebări), pe când ea se află în sfera de competență a filosofului, în speță a esteticianului; „Ce este filosofia?" e o întrebare (meta -) filosofică, pe când „Ce este arta?" nu e o întrebare „artistică" (ci *tot filosofică*). Vreau să spun cu aceasta că a pune întrebarea „Ce este filosofia?" este: a) firesc pentru un filosof, după cum e *nefiresc* pentru un artist să își pună întrebarea „ce este arta?" și b) ea nu e neapărat simptomul unei adeziuni esențialiste tacite, ci ea semnifică, înainte de toate, aplecarea naturală asupra unei teme meta-filosofice.

3) Ne-am putea imagina, ca alternativă la monocentrismul ierarhic, nu un pluricentrism incomensurabilist, ci un *monocentrism neie-*

rarhic, în care întrebarea „Ce este filosofia?" nu ar mai fi echivalentă cu întrebarea „Ce este filosofia *autentică, adevărată, mare* etc.?" ci cu întrebarea „Ce distinge filosofia, în *toate* formele ei (ireductibile la o formă „autentică" unică) de non-filosofie?". Acesta a fost de la bun început pentru mine sensul întrebării „Ce este filosofia?".

Argumentația profesorului Flonta sugerează că aceste elemente distinctive sunt diferite, funcție de tradiția filosofică pe care o avem în vedere (e.g. cunoașterea filosofică, spre deosebire de cea științifică, e *a priori*, independentă de experiență, obiectul ei nefiind lumea, ci formele pure ale rațiunii; filosofia, după alții, nu e o teorie despre lume, nici o construcție imaginativ-sensibilă, ci o activitate de „curățare" a gândirii; în fine, filosofia apare altor autori ca o specie literară, dar deosebită de artă, căci ea construiește un univers personal în mediul ideilor etc).

Ceea ce trebuie observat aici e că *aceste diferențe (i.e. distanțe) sunt inegale* : unele tradiții filosofice sunt mai apropiate de limbajul, metodele și tipul de sensibilitate specifice științelor, altele de cele specifice literaturii, altele de cele specifice teologiei sau gândirii comune. Prin urmare, nu vor putea fi excluse zonele de interferență cu domeniile non-filosofice amintite, nici regiunile îndepărtate de acești poli non-filosofici și, ca atare, mai „pur" filosofice.

Din perspectiva viziunii monocentrist *neierarhice* prezentate de mine, „centrul" reprezintă o poziție „egal depărtată" de teritoriul extra-filosofic al științei, artei, teologiei și cunoașterii comune; distanța de la centru la această „periferie" nu are însă un sens axiologic, ci unul ce vizează *dozajul influențelor străine (în ceea ce privește limbajul, metodele, stilul) în substanța discursului filosofic.* Această distanță, spuneam acolo, este un *continuum*, cu zona lui mediană de indeterminare și cu extremele sale, reprezentate de o zonă *neambiguu* „filosofică", respectiv de una *neambiguu* „non-filosofică". Nimeni nu va contesta, bunăoară, că „Luceafărul" lui Eminescu e o operă *literară*, nu filosofică, după cum *Estetica* lui Croce nu e operă literară, ci filosofică. A nu recunoaște aceasta înseamnă a friza excentricul și neseriozitatea. Operele aparținând diferitelor macro-curente filosofice sunt *mai mult sau mai puțin apropiate* – ca stil, limbaj, metode, tip de sensibilitate intelectuală, chiar tematică – de cei patru poli non-filosofici menționați. Derrida și deconstructivismul se plasează, în mod programatic, în preajma polului literar. Cartea lui

Catherine Clément *La putain du Diable* e considerată un „roman filosofic", în care „«personajele» sunt mai ales idei", o carte „cu certuri, reconcilieri, iubiri intelectuale la prima vedere, incidente și chiar accidente ale gândirii" (*Magazine litteraire*, 339/1996); ea se află și mai aproape de polul literar, poate chiar *în* acesta și, deci, *în afara* ariei filosofiei. Eseurile filosofice ale lui Pascal sau *Genealogia moralei* a lui Nietzsche se află, oricum, la o distanță comparativ mai mare de polul literaturii decât „romanul" menționat. În general, genul de scriitură filosofică pe care profesorul Flonta o numește „reflecție liberă" se situează în apropierea polului artistic. Prin contrast, „filosofia formală" a lui R. Montague, „etica formală" a lui H. Gensler, lucrările unor Camap, Kripke sau Stegmüller, îmbracă haina limbajului *științific* și utilizează metode împrumutate de la diverse științe (mai ales cele logico-matematice). Cred că la această *observație* ar subscrie și profesorul Flonta.

Va exista, inevitabil, și o zonă intermediară (în care aș situa lucrări cum sunt *Critica rațiunii pure* sau *Cuvânt și obiect*), unde filosofii au creat propriul lor limbaj și au inventat metode *sui generis* (e.g. metoda deducției transcendentale, metoda traducerii radicale). Această plasare diferită pe axele artei – științei, respectiv teologiei – cunoașterii comune *nu semnifică o ierarhizare valorică*. Nu vom spune că prima *Critică* a lui Kant e „mai autentic filosofică" decât *Genealogia moralei* ori *Zarathustra* lui Nietzsche. Ceea ce putem spune, într-adevăr, e că ea e *mai neambiguu* (mai indiscutabil și indisputabil) filosofică decât *Zarathustra* – a cărei apartenență la sfera filosofiei a fost nu o dată contestată, ea fiind considerată, mai degrabă, o operă literară. O evaluare nuanțată ar plasa-o, probabil, undeva la jumătatea distanței dintre filosofie și literatură, într-un gen *filosofic* „impur", construit de un filolog pe gustul literaților. *Acestui gen îi poate fi acordată o egală respectabilitate cu celelalte genuri filosofice, dar nu centralitatea pe care o pretinde.*

Acceptarea unui continuum între un centru filosofic paradigmatic și o periferie non-filosofică nu are, în acest caz, decât semnificația unei *treceri* continue dinspre domeniul *pluriform* al filosofiei spre un *alt* teritoriu, non-filosofic, fără a putea fixa exact (cu ajutorul unor criterii necesare și suficiente) momentul trecerii.

O filosofie de graniță – cum e cea a lui Nietzsche sau Cioran (la granița cu literatura) – nu e inferioară filosofiei lui Kant sau Hume,

plasate, eventual, mai la centru (dar nici superioară acestora, cum pretindea arogant Nietzsche[3]); ea e *la fel de îndreptățită* ca și aceasta din urmă, fiind un mod *sui generis* (căci de graniță) de a practica filosofia (tot așa cum „de graniță" – granița cu știința, de data aceasta – e și o specie interesantă de filosofie pe care cu greu am putea-o considera „inferioară": *epistemologia scrisă de oamenii de știință.* În zonele de graniță vom întâlni, de regulă, creații ambigue, clasabile, mai ușor sau mai greu, atât în domeniul filosofiei cât și al non-filosofiei.

4) Iată acum și câteva din consecințele acceptării *monocentrismului neierarhic.* El sugerează, în primul rând, că diferențele dintre variatele tradiții filosofice nu sunt atât de radicale precum ne îndemna să credem viziunea alternativă. Ideea de *continuum* filosofie – non-filosofie ne duce cu gândul la o imagine în care diversele „cartiere" filosofice și non-filosofice se continuă unul pe altul, se întrepătrund, au loc între ele împrumuturi stilistice și de tehnici „arhitecturale", chiar dacă există în fiecare voci extremiste ce clamează puritatea și separarea. Între Kant (aparținând tradiției „metafizicii clasice revizuite") și R.Hare (aparținând tradiției „analitice") diferențele nu sunt de natură, ci de grad : se reiau teme, se discută metode, se rafinează soluții. Existența *dialogului și continuităților* probează această întrepătrundere. A devenit un loc comun în universitățile engleze ca Platon și Aristotel să fie considerați maeștri ai ... analizei ! „Analiza lingvistică" actuală e adesea exemplificată cu performanțe aparținând textelor lui Aristotel sau Toma.

Ideea pe care am vrut să o acreditez e că există o surprinzătoare continuitate și la nivelul *obiectului* filosofiei. Profesorul Flonta susține contrariul : ar exista diferențe radicale la acest nivel între diferitele tradiții filosofice. Obiectul filosofiei în „tradiția metafizicii clasice" e „lumea suprasensibilă, lumea esențelor pure, accesibilă doar rațiunii despărțite de simțuri". „Tradiția transcendentală" ia ca obiect „rațiunea pură sau conștiința pură ... un obiect principial inaccesibil experienței" („Filosofia transcendentală marchează o *ruptură clară* cu tradiția metafizică atașată modelului ontologic al filosofării deoarece instituie ca obiect al filosofiei nu realitatea transcendentă ci formele constitutive pure ale rațiunii și conștiinței în genere"). „Tradiția filosofiei constructive de sistem" are ca obiect nu o lume

dată, internă sau externă, ci o plăsmuire, o viziune, o „lume construită" de filosoful însuși („Câte genii metafizice, atâtea sisteme metafizice"). În fine, în „tradiția analizei" obiectul filosofiei nu e nici lumea, nici conștiința ori o viziune personală, ci limbajul. Așa descriind lucrurile – și acest mod de descriere e foarte răspândit – ipoteza rupturilor radicale la nivelul obiectului ar părea asigurată.

Punctul meu de vedere e că în spatele acestor diferențe, mai mult sau mai puțin aparente, există o unitate de obiect mascată: *presupozițiile tacite* (de natură ontologică, gnoseologico-metodologică și axiologică) ale tuturor experiențelor umane relevante (și am exemplificat mereu cu patru asemenea experiențe cardinale : experiența artistică, științifică, religioasă și a cunoașterii comune). Lucrul interesant e că acest punct de vedere mi-a fost sugerat și ferm inoculat chiar de lucrarea mai veche a profesorului Flonta *Perspectivă filosofică și rațiune științifică* [4] (tema a fost reluată monografic în extrem de convingătoarea carte scrisă de Adrian Paul Iliescu [5]). În această lucrare se analizează „cadrele filosofice" ale diferitelor teorii fizice, autorul redescoperind marile teme ontologice și gnoseologice ale filosofiei în ipostaza unor „supoziții fundamentale ale cercetării științifice" (esențialismul, atomismul, realismul, fenomenalismul, determinismul etc.), supoziții având asemenea caracteristici : i) ele sunt „condițiile-cadru" *a priori* pe care sunt ținute să le satisfacă ipotezele științifice; ii) ele funcționează ca supoziții directoare ale cercetării, de cele mai multe ori tacit; iii) ele nu se află sub controlul experienței.

E, într-adevăr, ușor de observat că aceleași „supoziții-cadru" pot fi descoperite în fundamentele artei, practicilor religioase și teologiei, moralei ori politicii, ale tuturor experiențelor umane relevante. Ideea pe care mi-au sugerat-o cărțile amintite a fost că exercițiul particular al developării supozițiilor filosofice întreprins de epistemolog ar putea fi generalizat și că filosofii s-au ocupat întotdeauna de acest lucru: *să aducă la lumină, să articuleze critic cu metode specifice, să apere sau să disloce, asemenea presupoziții latente care dau direcțiile mari ale tipului de raționalitate dominant într-o anumită epocă*[6].

Iluzia de „ruptură totală" la nivelul obiectului provine din aceea că întotdeauna „obiectul" reflecției filosofice *e impregnat de metoda utilizată și de limbajul folosit.* Când Platon vorbește, bunăoară, ontologizând, de „tărâmul Ideilor", el atinge, de fapt, în „episte-

mologia sa metafizică" (N. White), presupoziția filosofică (gnoseologică, în esență, deși cu o componentă ontologică) a *realismului*, opusă de el *fenomenalismului* dominant al sofiștilor. Aceeași supoziție e discutată azi, în alte carcase lingvistice decât „analogia peșterii", de un Putnam ori un David Brink. Când Nietzsche evocă liric „eterna reîntoacere", are oare el un alt „obiect" decât cei ce elaborează sistematic, statistic-sociologic, de pildă, supoziția „circularității istoriei"(J. Gimpel), sau cu mijloace logico-semantice ideea de „timp circular" (N. Rescher), sau cu mijloace matematic-cosmologice ideea de „timp cosmic circular" (K. Gödel)? Nu cred. Cred că toți *articulează și aprofundează aceeași presupoziție filosofică* (circularitatea timpului: subiectiv, fizic ori istoric) cu metode și în limbaje diferite.

În fine, monocentrismul neierarhic are drept consecință veritabilul *pluralism filosofic*, adică acceptarea ca *la fel* de îndreptățite din punct de vedere axiologic a diferitelor tradiții filosofice, cu toate că ele pot fi *inegal* distanțate de polii non-filosofici și, prin urmare, inegal de filosofic – „pure". Dozajul „influențelor străine" în operele filosofice reprezintă marca „centralității" sau „necentralității" lor. Centrală sau periferică, fiecare tradiție sau operă filosofică își are valoarea sa proprie și puterea sa de seducție.

Ceea ce sugerează însă acest tablou e că *dincolo de o anumită limită* (ce nu poate fi, totuși, precizată prin criterii absolute) se iese *fără ambiguitate* din tărâmul filosofiei. Filosofia poate fi de mai multe feluri, dar nu de *orice* fel.

De aceea mi se pare că starea actuală a filosofiei e mai bine descrisă de următoarea metaforă revizuită: domeniul filosofiei seamănă cu un oraș format din cartiere diferite, construite în jurul unei mulțimi de piețe, dar care are, totuși, o „piață mai centrală decât celelalte". Acest oraș e înconjurat de alte orașe, cu arhitecturi și „culturi" *complet* diferite (dar *orașe*, nu platforme industriale sau lanuri de grâu). Nu există ziduri între orașul filosofic și celelalte orașe (al artei, științei, teologiei, cunoașterii comune), ci o întrepătrundere reciprocă a caselor și stilurilor arhitectonice. Cartierele filosofilor mai apropiate de orașul științei vor fi mai influențate de arhitectura acestuia, cele mai apropiate de orașul artei se vor resimți de această apropiere etc. „Piața centrală" are drept caracteristică distinctivă o arhitectură *sui-generis* în raport cu cea a vecinilor, având un procent minim (chiar dacă nenul) de influențe stilistice străine. Numai în acest

sens, al dozajului influențelor exterioare, e ea „mai filosofică" decât celelalte piețe. De ce se cheamă acest oraș „filosofic" și nu altfel? Pentru că a existat o tradiție istorică în care preocupările de genul cercetării cu mijloace originale sau împrumutate a presupozițiilor tacite ale vieții orașelor înconjurătoare a purtat acest nume.

De fapt, cred că orașele reale au o structură de acest tip, nu una de tipul unei mulțimi de piețe „le fel de centrale": ele pot avea „centre" diferite, dar există de regulă o „vatră istorică" de unde a luat naștere și a iradiat orașul. Legăturile cu această vatră comună *nu pot dispare complet* dacă vrem să vorbim de „oraș„ și nu de cu totul altceva.

5) Este oare posibil să determinăm efectiv „locuitorii" pieței centrale și ai celorlalte cartiere, mergând până la periferia cea mai ne-filosofică? Am schițat, plecând tot de la Wittgenstein, o metodă de identificare a unui răspuns pozitiv. Înainte de aceasta sunt necesare, însă, câteva precizări.

Întrebarea „Ce este filosofia?" nu mai vizează aici descoperirea „esenței unice" desemnate de acest concept, a trăsăturilor esențiale comune tuturor operelor filosofice. Termenul „filosofie" e un termen *fuzzy* și deci nu poate fi definit prin condiții *necesare și suficiente* de apartenență.

În loc de vagul termen „filosofie", am preferat termenul, mai circumscris, de „operă filosofică", adică un anume studiu sau o anume carte („Fenomenologia spiritului", „Republica", etc.), în nici un caz ceva inform de genul „opera lui Hegel" sau „opera lui Heidegger".

În fine, prin întrebarea „Ce este o operă filosofică?" am încercat să determin nu un „concept esențial" semnificat de acest termen, ci *referința* lui. Ce obiecte intră și ce obiecte nu intră sub conceptul de „operă filosofică". Aceasta poate determina și înțelesul, adică *regulile de utilizare* ale termenului în limbă.

Pentru a-mi atinge scopul, am apelat la metoda de identificare extensională a unui cuvânt pe care o propune Stegmüller („metoda exemplelor paradigmatice")[7], inspirat de discuția lui Wittgenstein a înțelesului cuvântului „joc" (*Cercetări filosofice*, secț. 66 și urm.), discuție menită să elimine opinia că atunci când e dat un concept, trebuie să existe și o proprietate care e comună acelor și numai acelor lucruri care cad în extensiunea cuvântului în cauză (i.e. posedarea acelei (acelor) proprietăți e o condiție necesară și suficientă de aparte-

nență la extensiunea cuvântului „joc"[8]). Stegmüller a utilizat această metodă pentru a determina mulțimea aplicațiilor intenționate ale unei teorii fizice și nu văd de ce, dacă se acceptă că ea funcționează în astfel de cazuri, nu s-ar putea accepta că ea ar putea funcționa și pentru determinarea extensiunii cuvântului „filosofie" (sau, mai exact, „operă filosofică").Deoarece nu am prezentat în articol detaliile punctului de vedere al lui Wittgenstein și Stegmüller, o voi face aici, sperând ca astfel soluția schițată acolo să fie mai convingătoare. Voi cita pe larg, în acest scop, textul lui Stegmüller în care voi înlocui cuvântul „joc" cu cuvântul „operă filosofică":

„Încercând să izolăm noțiunea de *operă filosofică* vom încerca, mai întâi, să *listăm cazuri tipice*. Pe parcursul unei „perioade de incertitudine" inițiale, această listă va fi modificată printr-o suită de adăugiri și eliminări . Experiențe noi, personale sau altfel, avute, de pildă, cu ocazia «unor discuții» sau citind «istorii ale filosofiei», vor servi pentru a extinde lista. Unele opere, incluse inițial, vor fi eliminate după o cercetare mai amănunțită....Faza de incertitudine poate fi, totuși, finalizată numai într-o anumită direcție, dacă se poate spune așa. După dezbaterile preliminare se va ajunge la o *„listă minimală"*. Alte și alte *opere filosofice* vor putea fi adăugate acestei liste pe baza unei cunoașteri îmbunătățite, dar se va refuza reducerea ei. Fie S extensiunea cuvântului „operă filosofică" și S_0 lista minimală. Această listă S_0, satisfăcând condiția $S_0 \subset S$, va fi numită *lista paradigmelor de operă filosofică*. Metoda bazată pe specificarea unei asemenea liste va fi numită *metoda exemplelor paradigmatice*. Relația dintre S_0 și S e supusă următoarele condiții:

(1) S_0 este *efectiv dată în sens extensional*, i.e. elementele acestei mulțimi sunt enumerate într-o listă;

(2) Se decide să nu se elimine niciodată vreun element din S_0, i.e. să nu se conteste niciodată vreunui element al acestei mulțimi atributul de a fi o *operă filosofică*;

(3) Elementele lui S_0 pot avea proprietăți comune. În acest caz, de pildă, ele pot împărtăși proprietatea de a fi *un produs intelectual scris* . (Ceea ce, în treacăt fie spus, arată că nu e corect să se presupună că nu se poate identifica nici o „continuitate" între exemplele paradigmatice, așa cum par a sugera remarcile lui Wittgenstein. Elementul crucial aici e că aceste proprietăți, dacă sunt cunoscute, reprezintă numai condiții *necesare*, nu suficiente pentru a asigura

includerea în clasa *operelor filosofice*). Aceste proprietăți sunt *în cel mai bun caz necesare*, dar *nu suficiente* pentru a asigura apartenența la S. În general, elementele dintr-o listă de exemple paradigmatice pot avea una sau mai multe, chiar infinit de multe, proprietăți comune. Dar indiferent de cât de multe sunt și de cât de multe dintre ele sunt privite drept condiții necesare de apartenență la clasa mai mare, *nu putem deriva din ele o condiție suficientă de apartenență.*

(4) O condiție suficientă de apartenență la S implică o *vaguitate ineradicabilă.* Dacă un individ care nu aparține lui S_0 e să fie considerat un membru al lui S, atunci el trebuie să împărtășească cu toate sau „aproape toate" elementele lui S_0 un număr „considerabil" sau „semnificativ" de proprietăți.

(5) Sensul în care este ineradicabilă vaguitatea menționată în (4) – chiar și pentru cazul când „aproape toate" e specificat neambiguu prin convenție – poate fi dat într-un sens *precis* (făcând astfel un pas înainte față de Wittgenstein). *Pentru fiecare element individual din* $S - S_0$ trebuie să fim în stare să dăm o listă de proprietăți pe care acest element le are în comun cu toți sau „aproape toți" indivizii din S_0 . Prin opoziție cu aceasta, totuși, nu putem prezenta nici o listă finită de proprietăți care să asigure apartenența la S. Putem face un pas înainte și să spunem că *nu există nici măcar o listă finită de liste de proprietăți astfel încât apartenența la S să fie garantată unui individ care posedă toate proprietățile enumerate în una din aceste liste.* Vorbind în termenii teoriei mulțimilor: nici măcar o clasă finită de mulțimi de proprietăți nu e suficientă pentru a garanta apartenența la S a unor obiecte care nu sunt deja în S_0 . Astfel avem aici o combinare între *precizia privitoare la o condiție necesară* și *lipsa preciziei privitoare la o condiție suficientă* de apartenență la S".

A identifica S_0 pentru conceptul de „operă fiolosofică" e o întreprindere empirică pe care nu am făcut-o. Dar ea mi se pare fezabilă iar rezultatele ei îmi apar, în linii mari, previzibile. Va exista un nucleu paradigmatic de opere filosofice selectate, după discuții preliminare în contradictoriu, de mai mulți experți în filosofie, consultând propriile lor opțiuni profesionale, ca și istoriile filosofiei (adică părerile unor experți dispăruți). Acestea vor fi un număr de opere clasice cu un statut filosofic nedisputat. Extinderea lui S_0 spre S se va face adăugând opere care au „asemănări de familie" mai mari sau mai mici cu operele paradigmatice. Aici vor intra, pe un *continuum*

fără linii de demarcație nete, opere cu un statut filosofic disputat (*De rerum natura, Așa grăit-a Zarathustra, Formal Philosophy* etc.), mergând până la opere cu un statut indiscutabil *non-filosofic* (*Principia* lui Newton, *Greața* lui Sartre etc.).

O asemenea manieră de a răspunde la întrebarea „Ce este filosofia?" evită acuza de esențialism și demarcă mulțimea *fuzzy* a „operelor filosofice". În plus, ea sugerează că există o varietate de stiluri de filosofare aflate în jurul unui nucleu de „opere paradigmatice" dar că, recunoscând această diversitate, nu orice operă își poate aroga, în mod arbitrar, centralitatea.

V. Mureșan lui A. Miroiu:

Prima senzație pe care am avut-o după lectura criticii lui A. Miroiu a fost aceea de înfrângere. Apoi, recitind textul său,dar mai ales încercând să redactez un răspuns, optimismul mi-a revenit, măcar în parte. Voi începe cu câteva elemente de coloratură.

1) S-ar putea ca tentativa de „psihanalizare" încercată de profesorul Miroiu să prindă realmente ceva din ascunzișurile „minții filosofice contemporane". Punerea filosofiei în ipostaza de reflecție secundă poate fi privită ca un simptom al „umilinței" acesteia dacă ne raportăm la epocile în care ea era considerată „regina științelor". Deși, ar trebui, poate, cercetat mai atent dacă a existat realmente vreo epocă în care filosofia s-a bucurat de o asemenea onorabilitate recunoscută unamim sau dacă nu cumva absoluta sa excelență a fost un mit creat și întreținut de filosofii înșiși pentru a compensa pe planul imaginarului situația de cenușăreasă pe care disciplina lor o avea în realitate.

Unii spun că această epocă de glorie a fost aceea a erei clasice grecești. Numai că, pe vremea lui Platon, filosofii erau priviți nu numai de vulg, ci și de alți intelectuali, drept personaje „cu capul în nori", „limbute" și „inutile", iar filosofia ca o sumă de „vorbe goale ale unor smintiți" (*Republica*, 489a;607b). Cicero ne vorbește și el despre acei contemporani, nu neapărat inculți, care „resping cu totul ideea de a te ocupa de filosofie" (*Despre supremul bine și supremul rău*, 1,1). Expresia „slujnică" utilizată de A. Miroiu a fost preluată, poate, din sintagma „slujnica teologiei" – care dă seama de statutul

subordonat pe care l-a avut disciplina noastră pe parcursul Evului Mediu.

Să fi fost ipotetica epocă de glorie epoca lui Descartes, epoca în care, pentru a-și salva respectabilitatea, „arborele filosofiei" îngloba tot ceea ce numim azi „științe"? Greu de crezut . A fost ea epoca lui Kant în care „cei ce sunt destul de inzestrați pentru a se afirma în alte științe" nu acceptau să se compromită într-o disciplină în care nu se poate deosebi „ceea ce are temei de vorbăria goală"? (*Prolegomene*, Cuvânt înainte). Improbabil !

Numai un studiu istoric atent și imparțial (de care filosofii nu par a se simți atrași) ar putea demonstra că sentimentul „decăderii" filosofiei pe care-l au unii contemporani e îndreptățit. Vaga mea impresie e că statutul filosofiei a fost întotdeauna același: ea a „parazitat" alte discipline iar varietatea formelor în care a fost practicată a creat un sentiment de nesiguranță și de neîncredere.

Punctul de vedere formulat de mine (pluricentrismul neierarhic) nu intenționa să justifice nici trufia, nici decăderea filosofiei; el evită ierarhizările. În plus, nu văd de ce o activitate de „ordinul doi" sau „cuplată" pe alte discipline ar fi neapărat *inferioară* unui discurs de „ordinul întâi".Toate cercetările fundaționale sunt „cuplate", sunt „parazitare" pe alte discipline, fără ca aceasta să însemne că ele sunt „inferioare", la fel cum fizica nu e inferioară pentru că *presupune* matematica sau critica literară nu e inferioară pentru că presupune poezia: ea e pur și simplu *altceva* iar comparațiile trebuie făcute între granițele acestui altceva.

2) În nota 4 A. Miroiu enumeră câteva puncte de divergență dintre noi pe care vreau să le comentez pe scurt.

În primul rând, sintagma folosită de mine e filosofie „feminină" (și e inspirată de un text al lui G. Liiceanu din *Cearta cu filosofia*); ea nu are nici o legătură cu „feminismul". În al doilea rând, metoda exemplelor paradigmatice preluată de la Wittgenstein *via* Stegmüller nu văd de ce nu ar funcționa în acest caz dacă se admite că funcționează pentru cuvântul „joc" sau „model al unei teorii fizice". Critica punctului meu de vedere ar trebui începută cu critica teoriei acestor autori . În al treilea rând, e cu adevărat problematic ce exemple paradigmatice am alege efectiv dacă am fi puși în situația concretă de a opta; eu am *presupus* doar, în lipsa unei proceduri

empirice complete, că ar exista un consens printre specialiști că anumite opere sunt indiscutabil filosofice iar altele au un statut cât se poate de discutabil (aceasta e o *situație de fapt*, regăsibilă ușor în istoriile filosofiei și ale disciplinelor conexe). Această ipoteză empirică mi se pare foarte probabilă și, dacă e acceptată, ar conduce indiscutabil la plasarea unei anume filosofii existențialiste în categoria filosofiilor *discutabile*. Sintagma „de cafenea" nu exprimă disprețul meu față de această paradigmă filosofică, ci reproduce un mod de evaluare a existențialismului francez larg uzitat azi în mediile academice franceze. E drept că un anume partizanat a fost lăsat să scape printre rânduri; aș corecta acum pasajul despre „filosofia autentică" (în răspunsul dat lui M. Flonta am subliniat acest fapt : nu cred că există „un singur gen legitim de a face filosofia"; dar cred că *nucleul obiectului specific* al cercetării filosofice e constituit de developarea, apărarea sau critica presupozițiilor).

3) Atacul principal al eseului lui A. Miroiu e îndreptat împotriva acestui punct: ce sunt presupozițiile filosofice? Și trebuie să recunosc că ținta a fost bine aleasă. Tezele susținute de autor sunt două: A) Deși activitățile de developare, clarificare și critică a presupozițiilor tacite ale tuturor experiențelor umane sunt o activitate filosofică legitimă, *ea nu e singura* (par. 2.1.) și *nici cea mai reprezentativă* pentru filosofie (par. 2.3.); B) Dimpotrivă, există o filosofie „primară", de „ordinul întâi", în raport cu care toate activitățile de „ordinul doi" nu trebuie să joace decât un rol subordonat, instrumental (par. 2.3; 3). Într-o formă radicală, teza sa este că „înțelegerea filosofiei ca o activitate secundară este greșită" ; ea nu surprinde aproape nimic din ceea „ce fac realmente astăzi filosofii"(par. 2.4). Voi comenta în continuare această replică.

a) Mai întâi, A. Miroiu îmi atribuie (în par. 2.4.) concepția witttgensteiniană din *Tractatus* cu privire la natura filosofiei (ca *activitate* terapeutică aplicată la limbaj).Țin să precizez că nu împărtășesc nici unul din punctele de vedere de început de secol cu privire la filosofie ca *analiză*, deși rezonez cu spiritul acelei mișcări[9]. Mai degrabă împărtășesc *sensul larg* dat filosofiei analitice, un sens derivat dintr-un anume *stil* [10] sau dintr-un anume „mod de abordare a problemelor filosofice"[11], nu dintr-o metodă specifică sau dintr-o problematică exclusivă; în acest sens general, „se poate spune că întreaga

filosofie, sau cea mai mare parte a ei, e analitică" (Hacker, *op.cit.*). Mai mult, sunt gata să accept că articularea rațională a presupozițiilor nu a reprezentat și nu va reprezenta *singura* preocupare specifică filosofului; dar cred că ea este *principala* activitate, cea care îi asigură identitatea profesională.

b) În par. 2.2. se argumentează că nu există supoziții *specific* filosofice ale științei, ci doar supoziții *care pot fi privite din punct de vedere filosofic*. Voi relua exemplul lui A. Miroiu și voi încerca să-i răstorn argumentul.

Aserțiunea că „Bărbații între 40 – 50 de ani favorizează finanțarea cercetării în cardiologie pentru că sunt ei înșiși cei mai expuși acestor boli" e o supoziție *sociologică* (deci științifică, *empirică*) a politicii cercetării medicale. Spre deosebire de A. Miroiu, eu nu cred că *tot ea* este și o presupoziție *filosofică* (dacă e privită din unghiul de vedere, diferit, al evaluării științei); filosofică aici e presupoziția că „Dinamica științei e determinată nu doar de scopuri interne științei (testabilitate, coerență, simplitate etc.) ci și de scopuri externe (sociale, morale, politice, economice etc.)". Grupul de la Starnberg (Böhme, Van den Daele etc.) au numit această temă *metaștiințifică* (și neempirică) „finalizarea științei", i.e. problema raportului dintre știință și mediul ei social, a felului în care scopurile externe devin „ghidul" nu doar al aplicării științei, ci și al cercetării, al dinamicii sale. Or, aceasta e o supoziție *non-științifică*, ne-testabilă prin mijloace experimentale sau observaționale, aflată „în spatele" teoriilor științifice și a practicii cercetării. Ea e o presupoziție de natură metodologică generală: *concepem dinamica științei într-un mod teleologic-progresivist (ghidat de scopuri externe), nu într-unul darwinist*. Ea precede și condiționează tacit presupoziția sociologică de mai sus a științei, căci numai făcând loc scopurilor externe putem lega dinamica cercetărilor de cardiologie de interesele finanțatorilor; dacă, dimpotrivă, plecăm de la viziunea asupra științei propusă de empirismul logistic, atunci vârsta cercetătorilor sau interesele lor nu au nici o relevanță în explicarea progresului cardiologiei.

Presupozițiile *filosofice* au, așadar, un caracter *a priori* într-un sens pragmatic și relativ al termenului iar „testarea" lor nu se face prin confruntarea cu faptele extralingvistice, ci prin asigurarea unui „echilibru reflectiv" între ele și teoriile ale căror supoziții sunt (vezi relația dintre principiul cauzalității stricte și fizica newtoniană sau

aceea dintre principiile dreptății ale lui Rawls și concepțiile politice liberale ale dreptății sociale). Ruperea acestui echilibru e, între altele, marca „revoluțiilor" disciplinare.

c) A. Miroiu crede că proprietățile presupozițiilor indicate de mine (caracter fundamental, global, extern etc.) au fost propuse în calitate de condiții *necesare și suficiente* de apartenență la clasa sui-generis a „presupozițiilor intrinsec filosofice" (par. 2.2.). Intenția mea nu a fost aceasta. Mai degrabă înclin și eu să spun că aceste proprietăți sunt „tipice pentru presupozițiile de natură filosofică" în sensul asemănărilor de familie, mai degrabă decât în acela al unei liste finite de condiții necesare și suficiente. Presupozițiile formează o familie.

Prin aceasta răspund punctului central al argumentului lui A. Miroiu care afirmă că noi nu putem ști ce e o presupoziție (intrinsec) filosofică dacă nu-i indicăm definiția esențială în sens clasic (i.e. caracteristicile necesare și suficiente). Eu cred că putem face acest lucru adoptând procedura wittgensteiniană aplicată la „joc". Concluzia care rezultă e că, indicând aceste asemănări de familie, *nu* „putem trage o linie despărțitoare cât se poate de clară între ceea ce face filosoful și ceea ce face omul de știință ori artistul" (teza contrară îmi e atribuită în 2.3.).

Rămâne însă observația pertinentă că am fost (și sunt) departe de a elucida cum se cuvine conceptul de „presupoziție filosofică".

d) Putem oare identifica *specificul filosofic* al unei presupoziții (a științei, artei etc.)? Teza lui A. Miroiu e că nici una dintre caracteristicile invocate nu e adecvată acestui scop(par.2.2) . Deși nu dezvoltă această susținere, profesorul Miroiu *acceptă* că filosofii studiază „anumite aspecte" ale presupozițiilor sociologice, psihologice, matematice, etc. ale unei practici umane *„din perspectivă* filosofică"; el *nu acceptă* că această „perspectivă filosofică" e „specială", are „un statut deosebit", dat de faptul că obiectele ei sunt presupoziții care au „trăsăturile intrinsece" care le fac „filosofice" (par. 2.3). Adoptarea unui asemenea punct de vedere (atribuit mie) i se pare că ar cantona filosofia în activități de ordinul doi și ar elimina total „filosofia primară", filosofia care, „precum alte practici umane de ieri sau de azi, se apleacă asupra lumii". O atare atitudine ar fi una de „umilință perversă": *umilință* pentru că filosofia apare în ipostaza de „slujnică" a altor activități intelectuale primare; și *perversă* pentru că ea se zbate să-și croiască, totuși, un *statut special* prin invocarea unui obiect numai

ei accesibil (presupozițiile). Teza lui A. Miroiu e că, astăzi, filosofia trebuie *să iasă în lume* și să-și dovedească utilitatea alături de alte activități intelectuale, nu să rămână – cum o menise Wittgenstein – „femeia de serviciu" a științei, artei, teologiei etc., privită de toți cu condescendență. Aș observa că aceeași *dorință* se află în spatele proiectului literaturizării filosofiei (G. Liiceanu): recuperarea caracterului ei „popular" și a „utilității" sale culturale, dacă nu chiar sociale.

Nu aș zice că nu simpatizez cu această *dorință* și accept fără ezitare că a cantona filosofia în activități de ordinul doi (de regulă foarte tehnice) nu înseamnă a înainta spre deziderатul popularității și utilității imediate. Dar mă întreb dacă filosofia s-a născut ca proiect intelectual specific având asemenea aspirații ; amintesc doar remarca lui Aristotel : „Astfel, e limpede că ei (filosofii) nu o cultivă în vederea vreunui folos, ci ... pentru ea însăși" (*Met.* 932b). Și aceasta nu e un caz singular : majoritatea cercetărilor fundamentale în ramuri avansate ale științelor formale sau naturale nu vizează o utilitate previzibilă și nici popularitatea, fără a fi, pentru aceasta, obsedate de propria lor „inferioritate".

Mi se pare că vrând să adapteze astfel filosofia nevoilor „vremii noastre", A. Miroiu pierde tocmai *specificul* acestei întreprinderi. Ori acesta e subiectul central al disputei noastre! Ni se spune că filosofii incluși într-o echipă ecologică interdisciplinară *fac filosofie* atunci când critică soluțiile inginerilor sau economiștilor pe motivul că nu respectă, bunăoară, principiile dreptății.[12]. Activitatea lor „nu e întratât de diferită de a celorlalți încât să merite să i se acorde un statut special" (par.3).

Într-adevăr, și mie mi s-a întâmplat să citesc articole foarte tehnice (în sens științific) despre timp sau despre climă și m-am întrebat: cât e filosofie aici și cât e știință? Dar în timp ce A. Miroiu crede că a scrie asemenea articole tehnice, imitându-i pe fizicieni, cosmologi sau matematicieni înseamnă a merge pe chiar *calea regală a filosofiei*, eu văd în acest fenomen de imitație o *diluare a specificului filosofiei* și, în cel mai bun caz, o practicare a unui gen „straniu" de filosofare, mai apropiat de extremele non-filosofice ale spectrului schițat în articolul de bază decât de „nucleul său paradigmatic". Neavând o activitate *specifică*, filosoful imită (mereu amator!) pe savant sau artist, creându-și artificial o imagine publică de respectabilitate pe spinarea disciplinelor imitate (acces parțial în comunitățile științifice, primirea în societățile

literare și accesul la mass media literară, cochetarea cu staffurile ce dezbat problemele vitale ale societății, de la avort la ecologie).

Așa-zisa revenire la „naturalism" a filosofiei (în particular a filosofiei științei), adică abandonarea concepției despre filosofie ca o întrepreidere pură, „deasupra (sau dedesuptul) disciplinelor speciale" și transformarea ei într-un „capitol al psihologiei, neurologiei, sociologiei sau istoriei științei"[13] pare să vină în întâmpinarea interpretării lui A. Miroiu.Eu unul nu văd, totuși, de ce *Structura revoluțiilor științifice* a lui T. Kuhn ar fi un „capitol" al istoriei științei sau sociologiei științei ca discipline empirice. Kuhn *utilizează* achiziții ale acestor discipline pentru a face plauzibile (printr-un proces de ajustare de tipul echilibrului reflectiv) *nu un set de legi testabile ale evoluției științei* (cum ar trebui s-o facă dacă ar fi om de știință), ci o „strategie fundamentală de cercetare" (M.Harris) analogă celei puse în joc de Darwin pentru a explica bioevoluția. Această strategie nu e o „lege", ci un *principiu* specific al determinismului, *a priori* în raport cu datele factuale ale istoricilor științei sau sociologilor acesteia. Supoziții cum sunt cele ale caracterului instrumental al adevărului științific, incomensurabilității, încărcăturii teoretice a observațiilor etc. nu sunt nici observații ale istoricilor științei, nici fapte sociologice. Studierea științei (sau a altui domeniu cultural) nu se face doar prin întreprinderi de ordinul unu, ci și prin cercetări de ordinul doi. Așa încât, eu nu cred că susținând ancorarea filosofiei în probleme de ordinul doi susținem implicit întoarcerea ei cu spatele la „lume". Filosoful e liber să participe în ce cchipe interdisciplinare dorește dar acolo el *nu va face*, de regulă, filosofie, ci *va aplica* filosofia. A. Miroiu neagă explicit această interpretare, dar în prefața la *Etica aplicată* (Alternative, 1995),el susține (fără să vrea?) chiar acest punct de vedere: „Atunci când abordăm o chestiune concretă, particulară de etică, strategia noastră e aceea de a invoca anumite *principii morale* (în general, anumite teorii morale) și a vedea *cum se aplică* acestea în cazul respectiv. Aceasta este ideea unei etici aplicate"(p.11). Cu alte cuvinte, filosoful vine în echipa interdisciplinară cu achizițiile muncii sale de „laborator" și le „aplică" acolo. Dar ce face el, concret: „Mai întâi, el privește cu atenție critică pozițiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincții, reconstruiește disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedește că ele nu avcau de fapt nici o întemeiere

reală (bunăoară pentru că porneau de la moduri greșite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (și reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicții interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecințe nedorite; atunci filosoful atrage atenția asupra dificultății de a susține în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alți specialiști considerând că sxpertiza sa este valoroasă. El își va spune cuvântul în evaluarea unor instituții, acțiuni politice și sociale în funcție de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu principiile morale... Desigur, el nu va lua decizia, dar va putea *face mai limpezi* constrângerile de care să se țină seama și criteriile de luare a ei" (pp.12-13). Ce rezultă de aici? Că nici una din ipostazele muncii filosofului în echipă nu e de natură empirică, propriu-zis științifică. Treaba lui esențială rămâne cea de *clarificare.* Această descriere a lui A. Miroiu este, după mine, o foarte bună prezentare a ceea ce eu am numit *articularea presupozițiilor filosofice.*

e) Adrian Miroiu parează interpretarea în termeni de *aplicare* a filosofiei, mai degrabă decât de *creare* a ei, printr-o amplă discuție cu privire la *supozițiile* acestui punct de vedere. El atacă supozițiile pentru a face implauzibilă teza bazată pe ele (ceva specific filosofului, aș zice!). Care sunt aceste supoziții:

i) Metoda explicării paradigmatice a unui cuvânt („filosofie"); ea i se pare „înșelătoare" deoarece:

– ea ar întemeia specificul paradigmatic al activității filosofice doar pe operele clasice ale trecutului, ignorând laboratoarele prezentului (articolele de revistă, congresele, Internet-ul etc.). Obiecția nu e validă deoarece în extensiunea lui S_0 pot să intre și articolele de revistă etc. Nu cred că aceasta ar schimba situația. Problema nu e dacă articolele sau cărțile apărute azi seamănă cu ceea ce făceau Aristotel sau Descartes, ci dacă A. Miroiu crede că articole apărute în revistele „22" sau „Literatorul" și semnate de O.Paler, I. Pârvu, A. Pleșu sau A. Miroiu vor fi incluse *fără discuție* în S_0 .Mă tem că nu. În „revistele de specialitate" filosofii abordează într-adevăr „probleme locale" (și în tratate pot fi abordate probleme locale); înseamnă oare aceasta că ei nu articulează acolo ceea ce eu am numit „presupoziții filosofice"? Să luăm un exemplu : „Eliberarea animalelor" e un articol al lui P. Singer din *The New York Review of Books* [14]

în care autorul discută, aparent, o problemă „de viață": schimbarea atitudinii noastre față de animale, extinderea marilor principii ale libertății la sfera ființelor non-umane. O asemenea discuție ar putea face, evident, și un om politic sau un preot, un militant ecologist sau un student vegetarian. Întrebarea mea e prin ce se deosebește P. Singer *ca filosof* de toți cei menționați înainte?

Privind mai atent la articol observăm că el plasează tema în spațiul unei discuții despre anumite *presupoziții morale* ale ei, de regulă neconștientizate de politician, preot sau militantul pentru drepturile animalelor. Anume:

– Discriminarea animalelor decurge din supozițiile tacite că „ființele omenești și făpturile non-umane nu sunt egale în ce privește inteligența, aptitudinile, etc." *și* că „trebuie să tratăm doar egalii în mod egal".

– Urmează o „articulare" (discutare critică) a acestor presupoziții utilizând argumente factuale (genetice) și logica.

– În fața imposibilității de a nega diferențele, se încearcă strategia adoptării unei presupoziții alternative: „cerința egalității nu depinde de coeficientul de inteligență etc., deoarece *egalitatea morală se deosebește de egalitatea factuală* „.

– Se ajunge, până la urmă, la întemeierea unor concluzii practice (dacă e moral să creștem animale pentru hrană etc.) pe asemenea presupoziții morale și pe altele (e.g. principiul utilitarismului).

Ceea ce avem aici e un exemplu clar de ajustare a presupozițiilor filosofice și a teoriilor sau concepțiilor de bază după schema *echilibrului reflectiv*. Specificul filosofic al acestui demers constă tocmai în efortul de a developa și discuta critic o serie de supoziții tacite, aflate în spatele concepțiilor noastre curente despre cum trebuie să ne comportăm față de animale. Aceste presupoziții nu trebuie considerate ca „adevărate" în sensul curent al cuvântului, nici independente de concepțiile noastre curente; adoptarea lor nu „demonstrează" acele concepții curente, ci arată *cum pot fi ele adevărate* (o demonstrație arată că ele *sunt* adevărate).

ii) Teza că presupozițiile filosofice ar fi „ultime" sau „categorematice" (par.4), de sine-stătătoare. Aceasta ar fi contrazisă – după părerea lui A. Miroiu – de existența unor asemenea presupoziții cum sunt cele abia menționate (sau cum e problema responsabilității morale în cazul „încălzirii globale").

Răspunsul meu e că trebuie să-i acordăm lui „ultim" (ca și celorlalte caracteristici ale presupozițiilor tacite) un *caracter pragmatic și relativ.* Ele sunt „ultime" *în contextul* acelei dezbateri, în sensul că sunt *presupuse* de tema aflată în discuție, nu deduse din ea, nici din alte principii mai adânci, nici derivate inductiv. Ele sunt ipoteze de bază care fixează tipul constrângerilor morale în raporturile noastre cu animalele[15]. Pe scurt, convingerea mea e că filosofii moralei își fac munca lor *specifică* în lucrările lor de meta-etică sau de etică de ordinul întâi, iar nu în cele de etică aplicată. De aceea, fără a le exclude pe acestea din urmă din sfera filosofiei, le-aș plasa în schema mea în afara nucleului paradigmatic, S_0. În sprijinul acestei soluții vine un *fapt empiric* : statutul controversat al caracterului filosofic al lucrărilor de etică aplicată.

f) Dar exemplul preferat de „filosofie primară" al lui A. Miroiu este cel al *teoriei dreptății* a lui J. Rawls și, în genere, lucrările de *teorie etică*, opuse celor de meta-etică. Îndoieleile mele sunt următoarele:

În primul rând, nu cred că a existat, nici că se poate face o distincție netă între teorii etice și meta-etice. Desigur, a existat o *deplasare de accent* spre teoriile de ordinul întâi începând cu anii șaptezeci, dar aceasta nu anulează combinația de etică și meta-etică din *Etica nicomahică* a lui Aristotel (J. Barnes), nici combinarea acestora în opera „meta-eticienilor" Moore, Hare sau Stevenson, ori a unui utilitarist cum e J.J. C. Smart.

În al doilea rând, teoriile etice ne oferă un bun exemplu de proces de *articulare* a unei (unor) presupoziții filosofice (presupozițiile utilitarismului, deontologismului, teoriilor virtuții, cele legate de realismul moral, adevărul etic etc) . Nu cred că teoria lui Rawls face excepție în sensul că ar reprezenta, ca filosofie, o „disciplină *empirică*". Și iată de ce:

– înainte de toate, ar trebui văzut dacă ceea ce se cheamă „teorii etice" (teoria utilitaristă, contractualistă, virtuții etc.) sunt același lucru cu *teoriile științifice.* Indiscutabil, de la Hume încoace a existat un proiect de naturalizare a filosofiei morale; rămâne de văzut dacă speranța s-a transformat sau nu în fapt. Mai degrabă nu. Ceea ce avem efectiv sub numele de „teorii etice", ca parte a *filosofiei* morale, sunt modalități sistematice de a *articula* și *impune* (sau, dimpotrivă, a face implauzibile) anumite presupoziții sau „principii" ale conștiinței

morale comune (și Kant și Mill[16] și Rawls si-au extras explicit principiile din „conștiința morală comună"), presupoziții care să funcționeze și ca *test* al caracterului moral sau imoral al acțiunilor particulare.

Rawls spune, într-adevăr, că „filosofia morală este, la prima vedere (și accentuez caracterul provizoriu al acestei afirmații) o tentativă de *a descrie* capacitatea noastră morală". Dar ce înseamnă aceasta?

Rawls nu a fost un realist. „A descrie" nu antrenează aici o teorie a adevărului de tipul corespondenței. Aceasta înseamnă „formularea unui set de principii care, atunci când sunt asociate cu opiniile și cu cunoștințele noastre despre circumstanțe, ne vor ajuta să facem aceste judecăți" (concrete despre realitatea morală)[17].

Ce este o asemenea teorie morală (despre dreptate)? Rawls o numește „constructivistă" în sensul că „principiile dreptății politice (conținutul) pot fi reprezentate ca rezultatul unei anumite proceduri de construcție (structură)"[18], i.e. „poziția originară" – care nu e ea însăși construită, „ci pur și simplu stipulată"[19]. De altfel, procedura e „ipotetică"[20], nu inductivă, nici deductivă. Rawls face o analogie cu stabilirea sistemului de axiome ale unei teorii logice, axiome care să capteze anumite intuiții ferme pe care le avem. În acest sens, presupozițiile (principiile) care descriu „poziția originară" sunt *ultime*, fundamentale. Ele sunt *externe* concepțiilor politice și practicii politice de tip liberal din care sunt extrase; sunt și *globale* sau „universale"[21]; în fine, sunt *tacite*, căci implicite în „convingerile simțului comun cu privire la dreptate"[22].

Cât privește presupusa *testare empirică* a acestei teorii prin procedura „echilibrului reflectiv", ea mi se pare că are prea puțin a face cu testarea prin consecințe empirice. E vorba, mai degrabă, de „corecta modelare a principiilor rațiunii practice în uniune cu concepțiile adecvate despre societate și persoană". Această „reprezentare corectă a ordinii celei mai adecvate a valorilor unei societăți democratice" e făcută prin „reflecție, utilizându-ne puterile rațiunii"[23]. Metoda echilibrului reflectiv descrie, așadar, procesul sui-generis de *degajare a presupozițiilor (principiilor) dreptății* din conștiința morală comună și de justificare a „corectitudinii" lor, nu o procedură de testare a acestor principii (despre care se spune că sunt ipotetice) prin consecințele empirice care decurg din ele. De altfel, Rawls compară această procedură cu cea utilizată de Aristotel în *Etica nico-*

mahică (e aceasta o teorie empirică?!) și de H. Sidgwick care vedea în istoria eticii o suită de tentative de a formula „*explicit* și clar acele *intuiții primare ale rațiunii* prin aplicarea științifică a cărora gândirea morală comună a omenirii poate fi pe dată sistematizată și corectată"[24].

Dacă am accepta că teoria dreptății a lui Rawls e o „teorie despre fapte", „supusă controlului acestora" și că procedura de testare a sa „nu diferă de cea pe care o folosește un cercetător" în fizică sau astronomie, atunci nu înțeleg de ce această teorie mai e numită *filosofică* și nu *științifică*.

E adevărat că noutatea teoriei lui Rawls a constat în *combinarea* propusă de el între dimensiunea *fezabilului* (anterior apanajul exclusiv al *științei politice*) și dimensiunea *dezirabilului* (anterior apanajul exclusiv al *filosofiei politice*)[25]. Dacă așa stau lucrurile, rezultă că această operă de filosofie politică (morală) trebuie plasată într-o zonă excentrică, de intersecție cu canoanele polului științei.

Voi încheia întrebându-mă dacă acest accent pus pe caracterul „științific" al filosofiei ca „disciplină empirică", abundând în tehnicalități și mângâindu-și orgoliul cu o ambiguă participare voioasă la viața diferitelor comunități de oameni de știință, nu ascunde cumva, abia ea, complexul de inferioritate pe care-l semnala A. Miroiu. Căci prin această participare la petrecerile științei nu facem altceva decât să compensăm inabil acest complex de inferioritate sub hainele de împrumut ale unor discipline non-filosofice cărora vremurile le conferă un trecător statut de vedetă.

V.Mureșan lui R. M. Solcan:

1) Impresia cu care a rămas R. M. Solcan (ca și M. Flonta și A. Miroiu) e că eu *pledez* (implicit, dacă nu chiar explicit) pentru paradigma filosofiei *analitice*, confundând-o cu filosofia în general. Îmi place să cred că dânșii trag această concluzie din ceea ce *știu despre mine*, nu din ceea ce *am scris* în articolul inițial. R. M. Solcan nu afirmă explicit acest lucru, dar îl sugerează atunci când spune că eu aș considera că prin „cotitura literară" filosofia *s-a îndepărtat* de

programul tradițional al filosofiei occidentale, pe când prin „cotitura lingvistică" acest program a fost *revitalizat*.

Eu nu susțin acest lucru. „Cotitura lingvistică" de care vorbea Rorty a fost și ea multiformă : de la analiza logică a unor Russell, Carnap sau Montague, la filosofia limbajului comun a unor Moore sau Austin, ajungând la abordările istorico-narative ale lui Kuhn sau MacIntyre. În acest spațiu divers, cred că reconstrucțiile formale ale lui Carnap sau Montague se îndepărtează de la programul tradițional al filosofiei occidentale (prin scientizarea excesivă a discursului filosofic) *tot atât de mult* ca și proiectele de literaturizare a filosofiei. Pe de altă parte, sunt convins că majoritatea operelor de filosofie analitică, de la Wittgenstein II la Dummett sau B. Williams (ca și lucrările de *fenomenologie* în care substanța argumentativă face specificul abordării) se plasează *în continuarea* programului tradițional al filosofiei occidentale.

Această situație e sugerată în schema mea de *distanța* față de „nucleul paradigmatic" ce se presupune că încorporează această tradiție. „Tradiție" vrea să spună ceva originat într-o operă fondatoare al cărei specific se perpetuează parțial în operele subsecvente. A spune că filosofia „veritabilă" se originează în proiectul romantic și că ea nu mai are nici o legătură cu originile înseamnă a presupune tacit că filosofia a început cu o greșeală, așteptându-i pe romantici să-i lumineze adevărata cale – cum credea Nietzsche. O asemenea interpretare mi se pare mai mult decât arbitrară, mi se pare ridicolă.

2) Sunt de acord cu concluzia profesorului Solcan că problemele filosofice sunt cele care circumscriu *limitele* discursului rațional („cu sens") în spațiul cercetărilor științifice, al comportamentului și deciziei politice sau morale, al creației artistice. Acesta e, de altfel, și punctul de vedere al profesorului Flonta din *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*.

R. M. Solcan mai sugerează însă că ceea ce eu am numit modul de articulare al unei presupoziții filosofice nu e neapărat „discuția critică", adică discuția ce invocă probleme, argumente și temeiuri, ci și „imaginația poetică", adică metafora, descrierea de situații imaginare, empatia. Mi se pare însă că autorul ajunge în final la o poziție

în cel mai bun caz obscură, dacă nu contradictorie, căci el conchide că dificultățile întâmpinate de literaturizarea discursului filosofic nu derivă din utilizarea tehnicilor imaginației literare, ci din alunecările „obscurantiste" care „refuză să supună *discuției critice* alternativele astfel conturate". Eu am înțeles inițial că metodele literare sunt *o alternativă valabilă* la „discuția critică"; ceea ce rezultă e că, dimpotrivă, discuția critică rămâne, în ultimă instanță, standardul discursului filosofic. Cu această concluzie sunt și eu de acord.

Nu neg că articularea artistică a unor presupoziții filosofice poate rezulta într-o operă *filosofică*. Ceea ce susțin e că prezența mijloacelor literare (sau științifice) e o chestiune de *dozaj* și că, peste o limită, (niciodată trasabilă precis) specificul literar (științific) al operei e *indiscutabil*. Dificultățile legate de trasarea specificului operei filosofice nu sunt caracteristice numai filosofiei; ele pot fi întâlnite în forme similare în cazul operelor științifice sau artistice[26].

Aș mai adăuga, în final, un temei în favoarea ideii că *argumentarea critică* (în forme specifice – de pildă nu prin compararea acurateței măsurării unor date empirice)rămâne specificul discursului filosofic. E vorba de pledoaria în acest sens a unor filosofi încadrați de regulă în paradigma literară.

Blaga, bunăoară: „Nu voi tăgădui că filosofia poate avea *o linie laterală de desfășurare* cu unele mândre înfloriri asemenea celor ale artei, cum ea a dezvoltat de altfel uneori și o activitate ce se situează în imediata apropiere a științei. Dar nu prin asemenea colaterale, mai mult sau mai puțin bastardizate, a reușit filosofia să-și joace copleșitorul rol în istoria spiritului, a culturii și a civilizației umane. Drumul regesc, de izbânzi, nu se confundă în nici una din etapele sale cu abaterile de sens artistic sau științific".

Constantin Noica : Filosofia e adevăr plus exactitate. „Exactitate" – adică „formulare sobră și exactă, reținere rațională, concizinue, rigoarea demonstrației, o desfășurare controlată și sigură a gândului".

În fine, Paul Ricoeur: „Enunțarea metaforică", specifică „discursului poetic", „nu constituie decât o schiță semantică, deficitară în raport cu determinarea conceptuală". Ca tendință, discursul speculativ, filosofic, vizează, dimpotrivă, aducerea „schițelor semantice" conturate de metafore într-un ori-

zont „stăpânit conceptual", printr-o anume „interpretare reductoare". „În timp ce enunțarea metaforică lasă sensul secund în suspensie, în timp ce referentul său rămâne fără reprezentare directă, interpretarea reductoare este, în mod necesar, o raționalizare care, la limită, evacuează experiența ce, prin mijlocirea procesului metaforic, apare în limbaj. Aceste interpretări reductoare se enunță astfel : cutare sau cutare simbol părea că vrea să spună ceva inedit despre un câmp referențial doar presimțit sau anticipat. În cele din urmă, dacă ne gândim bine, simbolul nu însemnă decât ... cutare atitudine, cutare apartenență la o clasă, cutare grad de forță sau de slăbiciune a voinței fundamentale. În raport cu acest discurs adevărat, discursul simbolic devine sinonim cu discursul iluzoriu".

Dar este oare erodarea metaforicului de către conceptual singura soluție la problema *trecerii* din registrul poetic în cel filosofic? Răspunsul lui Ricoeur e negativ. Putem concepe un „stil hermeneutic" – spune el – care e un „discurs mixt", la intersecția metaforicului și conceptualului : „pe de o parte el vrea claritatea conceptului – pe de alta încearcă să mențină dinamismul semnificației (indus de metaforă – V.M.) pe care conceptul îl oprește și-l fixează".

Acest „stil hermeneutic" poate apare accidental în unele opere (Platon, Kant etc.), adică numai în punctele „unde rațiunea eșuează". La Heidegger, în schimb, gândirea speculativă e pusă în mod esențial în rezonanță cu spunerea poetică, încercându-se astfel un salt în afara câmpului metafizicii tradiționale. Ricoeur deplânge această negare devastatoare a tradiției și este de părere că gândirea filosofică a lui Heidegger trebuie *respinsă* „deîndată ce diferența dintre speculativ și poetic se află amenințată". Dar este oare, prin Heidegger, discursul speculativ efectiv amenințat să se întoarcă la poezie? Nu, răspunde Ricoeur. Căci există „metafore de filosof" și „metafore de poet", iar Heidegger nu confundă de regulă cele două planuri. „Puterii imaginative a poeziei gânditoare, filosoful îi răspunde prin puterea speculativă a gândirii poetizante".

Dar, recunoaște totuși Ricoeur, „diferența devine infimă" când se alege o poezie gânditoare ce poetizează cu privire la limbaj (e.g. Hölderlin) și i se răspunde printr-o „gândire semi-poetică", cum e cea din unele texte heideggeriene. Semnele acestei poziții extreme, de ieșire din filosofie, se recunosc în „invincibila ambiguitate a

ultimelor opere", în renunțarea la discursul propozițional în favoarea seducțiilor inarticulatului și inexprimabilului, în căderea în „hermetism și preționitate", în sfârșit, în abuzul „jocurilor etimologice" care conduc la o „mistică a sensului primitiv".

Cred că P. Ricoeur descrie foarte bine aici ceea ce eu am numit zona „filosofiilor stranii", atipice, aflate la limita de indeterminare dintre filosofie și artă.

A. Miroiu lui R. M. Solcan

Îmi face impresia că, pe ocolite, Radu Solcan vrea să admită că filosofia e, în fond, doar o întreprindere de ordin secund. Fiindcă, de fapt, teoriile filosofice de felul celei a lui Rawls doar aparent, nu și într-un sens esențial, sunt „empirice"; fiindcă filosofia are problemele ei proprii (de exemplu, ceea ce *nu este*); fiindcă ea poate aspira, să zicem doar la rafinarea prin discuție critică a alternativelor deschise, nicidecum la ieșirea în afara lor, la o concluzie. Fiecare din aceste motive îmi pare de nesusținut. De pildă: „Filosofiei i-a rămas ceea ce *nu este*. Cu alte cuvinte, întrebările filosofice pleacă de la perplexitatea noastră în fața a ceva ce nu este." În contra acestei susțineri, am două tipuri de argumente. Mai întâi, aici se presupune că există un „nivel" privilegiat la care se poate defini ce este o problemă filosofică; că faptul că problema a ceea ce *nu este* e filosofică este nerelativ la o anume perspectivă; or, în eseul meu am insistat că nu așa pot sta lucrurile. În al doilea rând, se presupune că avem o deosebire de natură între problemele privind ceea ce este și problemele privind ceea ce nu este (filosofiei urmând să-i revină cel de al doilea gen). Or, nu cred că putem admite acest lucru. Bunăoară, propoziția invocată de Radu Solcan: „Decanul actual al Facultății de Filosofie are barbă" poate fi luată ca falsă în două feluri: pentru că nu există barba cu pricina (interpretarea care îi convine lui Radu Solcan); sau pentru că el este nebărbos. Iar în acest al doilea caz problema nu privește ceea ce nu este, ci natura conceptelor de felul lui nebărbos. Și se știe ce dificultăți uriașe au avut filosofii atunci când au încercat să deosebească pe criterii logice ori epistemologice între termeni „pozitivi" și „negativi".

Radu Solcan găsește că într-unul din exemplele mele – cel în care invoc teoria dreptății a lui Rawls – se ascunde o fisură. Anume, dacă teoriile dreptății ar fi de ordinul întâi, atunci diferite astfel de teorii ar trebui să poată diferi la nivel „empiric". Însă tocmai așa ceva nu se întâmplă. Opinia mea e diferită de a lui Radu Solcan. Teoria dreptății a lui Rawls duce la alte consecințe empirice decât cea a lui Gauthier, a lui Scanlon ori a lui Sen, în sensul că preferă scheme diferite de distribuție a bunurilor. Aici se mai află o chestiune extrem de interesantă. Anume, ce este un fapt „empiric"? Cred că trebuie să fim foarte atenți să nu luăm termenul ca având un înțeles prefabricat: ce este empiric relativ la o colecție de teorii nu e neapărat la fel și relativ la altă colecție de teorii. Poate că una dintre cel mai interesante probleme filosofice (în cazul teoriilor dreptății, să zicem) e tocmai definirea obiectului căruia i se aplică acestea. (Tehnica echilibrului reflectiv a lui Rawls e, într-un fel, și o încercare de conceptualizare a acestei probleme.)

În privința teoriilor dreptății, cred că Radu Solcan are o poziție diferită de a lui Rawls, fapt care motivează accentul său pe înțelegerea filosofiei ca fiind de ordinul doi. El scrie: „aș încerca să dezvolt argumentul după care nici o societate ca atare nu trebuie să fie angajată față de principii ale dreptății"; o atare teorie ar avea proprietatea că se bazează doar pe rezultate negative. Însă Rawls ar susține că nu trebuie decât să admitem că principiile dreptății nu antrenează supoziții metafizice; teoria dreptății are caracter politic, nu metafizic. Dar aceasta înseamnă că pentru Rawls teoria – încă filosofică – a dreptății este empirică; or, Radu Solcan îmi pare că vrea să o păstreze neutră filosofic tocmai prin refuzul de a-i permite angajarea empirică.

NOTE

1. Această expresie și cele asociate ei îmi aparțin – V.M.
2. „Filosofii sunt la noi mai ales oameni cu pregătire literară" (Mircea Vulcănescu, 1931).
3. „Ce rasă nefilosofică acești englezi! Bacon reprezintă un atentat contra filosofiei în general; Hobes, Hume și Locke au înjosit și degradat pentru un secol și mai bine conceptul de filosofie. Să nu uităm că englezii, odată ajunși în istorie, au fost cauza unei adânci degradări generale a nivelului spiritului european, din cauza mediocrității lor profunde" (F. Nietzsche). A se compara cu Noica: „Cultura anglo-saxonă, cu empirismul său rudimentar, cu neopozitivismul său și filosofia sa analitică, a batjocorit filosofia, neavând nici o înclinație pentru ideile superioare". E drept că etichetări similare – deși, de regulă, nu atât de bombastice – vin și din tabăra cealaltă.
4. Editura științifică și enciclopedică, București 1985.
5. *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Editura științifică și enciclopedică, București 1988).
6. Am dezvoltat acest subiect în *Apusul unei filosofii*, Alternative, București, 1995.
7. W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, 1976, p.171 și urm.
8. „Să considerăm, de exemplu, activitățile pe care le numim «jocuri». Mă refer la jocurile de masă, la jocurile de cărți, la jocurile cu mingea, la jocurile olimpice ș.a.m.d. Ce au toate acestea în comun? – Nu spune: „Trebuie să existe ceva în comun sau, altfel, ele nu ar fi numite «jocuri», ci privește și vezi dacă există ceva comun tuturor. – Căci dacă le vei privi, nu vei vedea ceva ce să fie comun tuturor, ci doar similarități, corelări ... Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o rețea complicată de similarități ce se suprapun și se intersectează: uneori similarități globale, alteori similarități de detaliu. Nu pot găsi o expresie mai bună pentru a caracteriza aceste similarități decât «asemănări de familie»; căci variatele asemănări dintre membrii unei familii: statura, trăsăturile, culoarea ochilor, mersul, temperamentul etc., etc., se suprapun și se intersectează în același fel. – Și atunci voi spune: «jocurile» formează o familie" (66-67). „Cum să explicăm cuiva ce este un joc? Îmi imaginez că îi vom descrie jocuri și că vom adăuga : Acesta și alte lucruri asemănătoare sunt numite «jocuri»" (69).

   „Se poate spune că conceptul «joc» e un concept cu limite neclare. «Dar mai este oare concept un concept neclar?» ... Frege compară un concept cu o arie și spune că o arie cu granițele vagi nu poate fi numită arie. ... – Dar este oare fără sens să spui: «Stai cam acolo»? ... Când spun aceasta nu trasez nici un fel de granițe, ci eventual arăt cu mâna – ca și cum aș indica un loc anume. Chiar acesta e modul în care se poate explica unei persoane ce este un joc. Se dau exemple și se urmărește ca ele să fie luate într-un anume fel. – Nu vreau să spun, totuși, prin aceasta, că el ar vedea în acele exemple acel lucru comun

pe care eu – dintr-un motiv anume – am fost incapabil să-l exprim; ci vreau să spun că el poate utiliza acele exemple într-un anume fel. În acest caz, a da exemple nu e un mijloc indirect de a explica – în lipsa altuia mai bun. Căci orice definiție generală poate fi și ea greșit înțeleasă. Ideea e că acesta e modul în care noi jucăm jocul . (Mă refer la jocul de limbaj al cuvântului «joc»)" (71). (L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell 1992).

9. Pentru diferitele sensuri ale analizei, vezi P.M.S. Hacker, *The Rise of Twentieth Century Analitic Philosophy*, în Ratio, IX,3 December 1996.
10. „Filosofia din această carte poate fi numită, fără îndoială, «analitică» într-un sens general al cuvântului ; de același tip e cea mai mare parte din filosofia recentă pe care o discut aici. Consider aceasta o chestiune de stil, iar limitările pe care le introduce provin doar din faptul că stilul trebuie să determine, într-o anumită măsură, obiectul cercetării. Nu există un obiect distinct al filosofiei analitice a moralei în raport cu alte forme de filosofie morală. Ceea ce distinge filosofia analitică de alte filosofii contemporane (deși nu de cea mai mare parte a filosofiei vremurilor trecute) este un anume fel de a proceda, fel ce presupune argumentarea, distincțiile și (...) vorbirea obișnuită. Ca alternativă la vorbirea obișnuită ea deosebește ferm între obscuritate și tehnicitate. Ea o respinge întotdeauna pe prima, dar o găsește uneori necesară pe a doua. Această particularitate înfurie cu deosebire pe unii din dușmanii săi. Vrând ca filosofia să fie în același timp profundă și accesibilă, ei sunt iritați de tehnicitate și se consolează cu obscuritatea. Țelul filosofiei analitice, așa cum a spus-o întotdeauna, e să fie clară" (B.Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana 1985,p.vi).
11. „Filosofia analitică e foarte puternic legată de argumentare și justificare. Un filosof analitic întreabă atunci când prezintă și evaluează o poziție filosofică: ce temeiuri există pentru a accepta sau respinge această poziție?". „Nu există viziune filosofică sau metodă a analizei conceptuale care să fie împărtășită de toți filosofii analitici sau de cei mai mulți dintre ei". Prin contrast, un Derrida sau un Heidegger folosesc nu argumentarea, ci „mijloace retorice". În acest sens larg, poți fi filosof analitic și de asemenea fenomenolog, existențialist, hermeneut sau tomist. Condiția de filosof analitic depinde de importanța acordată argumentării și justificării" (D. Follesdal, *Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage In It?*, în Ratio, IX 3 December 1996).
12. Dar oare Gr. Moisil făcea matematică atunci când critica soluțiile informaticienilor la proiectarea primelor noastre centre de calcul pe motiv că nu respectă o anumită soluție matematică? Mă îndoiesc.
13. P.Kitcher, *The Naturalists Return*, „The Philosophical Review", vol. 101, no.1, Jan.1992.
14. A. Miroiu (ed), *Etica aplicată*, Alternative 1995, pp.144-159.
15. Vezi și discuția lui J.S. Mill cu privire la „demonstrarea" principiului utilității din care rezultă că acesta nu e demonstrabil în sensul propriu al cuvântului, ci poate fi făcut plauzibil printr-o pledoarie sui-generis (*Utilitarismul*, cap. 1)q.

În același spirit vorbește T. Regan despre „constrângerile noastre morale" și „fundamentele acestor contrângeri" (în *Drepturile animalelor*, A..Miroiu (ed), *Etica aplicată*, p.160).

16. „... aceasta se datorează în principal influenței tacite a unui standard nerecunoscut explicit" (*Utilitarismul*, p.13).
17. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, p.46.
18. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993, p.90.
19. *Ibidem*, p.103.
20. *A Theory of Justice*, p.28.
21. *Ibidem*, p.132.
22. *Ibidem*, p.28.
23. *Political Liberalism*, p.96.
24. *A Theory of Justice*, p.51.
25. C. Kukhathas, P.Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Polity Press, 1990.
26. „Unul din răspunsurile la eșecul definițiilor tradiționale (ale artei) e scepticismul: s-a spus că dificultatea de a defini arta e un reflex al inexistenței a ceva comun tuturor operelor de artă. Unii susținători ai acestui punct de vedere apelează la teza wittgensteineană că o rețea de „asemănări de familie" între instanțele unui anumit concept este adesea tot ceea ce leagă între ele aceste instanțe. Din acest punct de vedere, absența unei esențe a artei șterge diferențele dintre acest concept și alte concepte" (S. Gardner, *Aesthetics*, în *A.C. Grayling* (ed), *Philosophy*, Oxford University Press 1995.

II

DESPRE DIVERSITATEA FILOSOFIEI

John R. Lucas:
Perenitatea idealului filosofic grecesc

Acest interviu a fost luat în parte la București, în parte la Oxford, în biroul profesorului Lucas de la Merton College. Descendent al unei familii de profesori universitari, J. Lucas poartă încă, la vârsta pensionării, roba academică a tatălui său. E un non-conformist în viață și în felul în care scrie. A predat la Oxford cursuri diverse, de la problematica timpului la cea a dreptății și a scris cărți la fel de variate. A predat în două rânduri (1993 și 1994) și la Facultatea de Filosofie a Universității din București cursuri de filosofie morală. Studenții români l-au surprins plăcut, așa că le-a procurat, celor mai buni, câteva burse la Oxford.

John Lucas e o combinație de calculată sobrietate nobiliară și de spontaneitate adolescentină. Sever în mijlocul antichităților din biroul său, atunci când își desfășoară tutorialele, e gata să iasă pe sub masă, la Iași, pentru a nu-și deranja de la sărmăluțe comesenii. Se mândrește cu critica pe care i-a adus-o lui Rawls, dar și cu faptul că parcurge de acasă (peste drum de Merton) până în sala de curs doar 45 de secunde! Seara, când gălăgia prea mare se revarsă peste zidurile seculare, profesorul mai dă o raită prin fața dormitoarelor, fără să spună nimic, iar liniștea coboară din nou.

După ce și-a încheiat evidența activității studenților pe calculator (numele acestora, câteva sute, le-a înscris, minuscul, pe coperta uneia din cărți), am purtat cu dl. Lucas această discuție:

Valentin Mureșan – Domnule profesor, cum ați defini filosofia practicată în ziua de azi? I-ați da o definiție diferită de variatele caracterizări istorice pe care le-a primit?

John Lucas – Cred că există foarte puține definiții bune ale filosofiei și aș încerca nu atât să o definesc, cât să ofer exemplificări ale ei; dar dacă ar fi, totuși, s-o definesc, aș zice că e gândirea despre gândire – ceea ce nu e o definiție prea bună, pentru că nu spune clar ce înseamnă filosofia de fapt. Deci aș prefera, cum spuneam, să ofer exemple de întrebări filosofice și de răspunsuri pe care filosofii încearcă să le dea la ele.

V. M. – Nu credeți că a spune doar „gândirea despre gândire" înseamnă a defini mult prea larg filosofia?

J. L. – Sigur, cred că așa e, și voi încerca să evit această obiecție menționând exemplele lui Socrate, Platon sau Aristotel ca modele de a filosofa, ori, alternativ, aș putea aminti câteva dispute moderne și să arăt apoi cum au încercat filosofii repsectivi să le rezolve.

V. M. – Vreți să spuneți că modul dumneavoastră de a înțelege filosofia, și mă gândesc la modul de a înțelege filosofia caracteristic spațiului anglo-saxon, este unul foarte apropiat de felul cum concepeau filosofia Platon și Aristotel?

J. L. – Da, cred că suntem mai apropiați de ei decât de unii filosofi continentali.

V. M. – Dar față de care filosofi clasici sunteți deosebiți?

J. L. – Suntem foarte apropiați de felul în care argumenta Socrate și foarte îndepărtați de felul în care filosofează unii filosofi europeni moderni și mă gândesc, de pildă, la Sartre care e tipic pentru existențialismul francez; abordarea noastră e mult mai detaliată și argumentativă și mai puțin literară și figurativă.

V. M. – E oare filosofia o întreprindere intelectuală demodată azi? Intrăm oare într-o eră post-filosofică?

J. L. – Asta a fost sugerat acum vreo 50 de ani; nu a fost adevărat atunci și nu văd care ar fi motivele pentru care acest lucru ar fi adevărat acum.

V. M. – Ați putea totuși caracteriza mai analitic „filosofia analitică"? Există un sens îngust și altul larg al acesteia? Poate să includă ultimul și autori precum Popper sau Bunge?

J. L. – La a doua parte a întrebării răspunsul e da. Filosofia analitică îi include pe Popper și Bunge și pe mulți alții pentru că ei

argumentează în detaliu și își supun concluziile judecății critice; această filosofie poate fi criticată bucată cu bucată, poți testa pozițiile pe care ea le avansează și să le găsești punctele slabe, poți încerca să le consolidezi și, după ce ai făcut toate acestea, poți evalua pe ansamblu valoarea respectivelor concepții. Cred că trăsătura caracterisitcă a filosofiei analitice e că supune concepțiile filosofice unei analize severe a implicațiilor lor, a argumentelor ce pot fi avansate în favoarea ori împotriva acestora, a măsurii în care argumentele potrivnice pot fi depășite.

V. M. – Aș vrea să comentez acum o aserțiune a lui J. Mackie, făcută în *Etica* sa, care e exact opusă poziției lui Hare cu privire la aceeași chestiune: scopul eticii. Hare centra scopul eticii pe analiza limbajului etic. Iată însă ce spune Mackie: „Aceasta e problema meta-etică centrală: obiectivitatea sau subiectivitatea valorilor și exigențelor, nu analiza conceptelor morale sau a limbajului moral". La o altă pagină, el își numește doctrina, „scepticismul său moral", „o teză ontologică, nu una lingvistică sau conceptuală". Întrebarea mea e aceasta: considerați că în aceste aserțiuni putem vedea semnul unei perioade *post-lingvistice* în istoria filosofiei analitice, care urmează „cotiturii lingvistice" de la mijlocul secolului?

J. L. – Da, ceea ce s-a întâmplat a fost că filosofii lingvistici au susținut că trebuie dată atenție *numai* analizei limbajului. Astăzi, aproape toți filosofii vor spune că analiza limbajului a fost importantă, chiar dacă numai într-un sens preliminar, pe când filosofii lingvisitici susțin că ea a fost totul. Iar Mackie și alții au spus că ea nu e totul, că e posibil să criticăm limbajul existent și, bazându-se pe afirmația lui Wittgenstein că limbajul obișnuit e atât de bun pe cât poate fi, ei au ajuns la concluzia că e întru totul posibil să întreprindem o revizuire radicală a limbajului obișnuit. Există limite cu privire la cât de departe putem merge în acest sens, dar e foarte greu de negat că, adesea, avem temeiuri bune să revizuim limbajul obișnuit sau să-l înțelegem într-un alt mod. De exemplu, oamenii încă vorbesc de răsăritul soarelui, deși noi știm că aceasta e doar o metaforă și că soarele stă acolo unde e, iar Pământul se rotește. Și sunt multe cazuri în care asemenea aserțiuni au fost abandonate sau sunt considerate numai *une façon de parler*. Așa ceva mi se pare că susține Mackie că ar vrea să facă și el are dreptate din acest punct de vedere: avem uneori bune temeiuri pentru a revizui limbajul nostru obișnuit.

V. M. – Dar dacă ar trebui să aplicați o etichetă actualei perioade în evoluția filosofiei analitice, pe care ați folosi-o? Căci a fost mai întâi etapa pozitivismului logic, apoi etapa analizei lingvistice; în ce etapă suntem acum?

J. L. – Ne-am mișcat în această direcție. Ei bine, nu am o etichetă, dar vă voi explica modul în care am evoluat de la simpla analiză lingvistică. În cadrul analizei lingvistice filosofii încercau, pur și simplu, să analizeze înțelesul cuvintelor. Dar dacă traduci aceasta în greacă și apoi din nou în engleză vei constata că ei se ocupau cu analiza validității argumentelor; cuvântul grec *logos* are și un asemenea sens. Pentru a înțelege sensul unui cuvânt, trebuie să apelez adesea la un anume gen de argumentare, uneori factuală, uneori științifică (pentru cazul cuvintelor „pozitron" sau „electron"), uneori morală: cuvântul „gentlemen" poate fi înțeles numai pe fundalul unor argumente morale cu privire la ce e bine sau rău să faci. Deci pentru a înțelege sensul cuvintelor nu pot, pur și simplu, să văd cum au fost ele folosite în trecut, ci trebuie să pătrund în zona agumentelor care au stat în spatele folosirii lor în trecut și care ghidează oamenii să le folosească în mod corect în prezent. Deci avem de-a face acum cu o mai grăbită critică a limbajului, în timp ce odinioară era înțelept să participi cu mare grijă la limbajul obișnuit și să recunoști că există bune argumente în limitele acestuia împotriva unora dintre tezele metafizice avansate atunci.

V. M. – Ați spus în una din prelegerile dumneavoastră că felul în care Russell folosește logica în filosofie nu mai e urmat de filosofii analitici actuali. Se poate oare spune că logica joacă azi un rol mai puțin important în modul de a filosofa al britanicilor?

J. L. – Depinde de ce înțelegeți prin logică. Dacă prin ea înțelegeți logica deductivă, atunci răspunsul meu e da. Azi suntem mult mai conștienți că există și alte moduri de argumentare decât cele pur deductive. Dar, dacă luăm logica într-un sens mai larg, atunci suntem încă preocupați de analiza logică a propozițiilor; însă concepția generală pe ansamblu e mult diferită de aceea a lui Russell. Russell, într-o anume etapă, a crezut că există o schemă a logicii deductive în cadrul căreia pot fi încadrate unele propoziții empirice foarte elementare care ar fi simple enunțuri de observație, iar această concepție a sa ne apare azi cu totul nerealistă.

V. M. – Îmi amintesc acum că Nozick spunea undeva că în lumea anglo-saxonă pozitivismul logic al începutului de secol e demodat în litera sa, dar spiritul său e încă viu.

J. L. – Cred că asta e adevărat în multe privințe. Sunt foarte puțini filosofi astăzi care vor consimți că sunt pozitiviști logici și cred că ei au argumente convingătoare contra tezelor de bază ale pozitivismului logic. Dar deși sunt puțini aceia care sunt gata să-și zică explicit pozitiviști logici, mulți utilizează argumente pe care pozitiviștii logici le-au lansat: ei întreabă care este conținutul empiric al cutărei propoziții și se arată cu totul nedispuși să accepte variate tipuri de propoziții care nu pot fi prinse în termeni empirici. Deci ei au prejudecățile pozitiviștilor logici, dar nu și onestitatea de a recunoaște că se bazează încă pe doctrina acestora.

V. M. – Se spune adesea că filosofii britanici sunt empiriști. Dumneavoastră ați scris într-un studiu – *Dubious Doubts* – că „empirismul e fals" (înțelegând prin empirism convingerea că „întreaga cunoaștere e bazată pe experiența simțurilor"); și asta pentru că, spuneți dumneavoastă, „eu pot ști, de pildă, ce voi face mâine fără ca această cunoaștere să fie bazată pe vreo experiență a simțurilor". Întrebarea e: sunt într-adevăr filosofii britanici empiriști?

J. L. – Cred că termenul „empirism" e ambiguu, iar această ambiguitate a fost înconjurată de ceață timp de mulți ani. Există un sens originar al empirismului care vine din limba greacă și se leagă de ideea de a încerca să supui unei probe (*experiment*). Acesta e sensul în care filosofii britanici și britanicii în general, sunt într-adevăr empiriști și ei contrastează sub acest aspect cu filosofii germani sau francezi prin aceea că sunt mai degrabă rebarbativi la acceptarea doctrinelor înainte de a le supune la probe și a vedea dacă funcționează. Astfel, într-un sens foarte general, în viața socială și politică, ca și în cea intelectuală, britanicii sunt empiriști în *acest* sens, i.e. atunci când apare o nouă idee, ei nu iau în considerare doar argumentele *a priori* în favoarea ei, ci vor tinde să conceapă o probă pentru a o încerca și a vedea dacă funcționează. Deci acesta e un sens.

Celălalt sens al cuvântului „empirism" e unul avansat de filosofii moderni, în care înțelesul lui a „încerca și a vedea" e legat de realizarea unei probe și de observarea rezultatelor, în acest caz observarea fiind, pur și simplu, o chestiune de experiență senzorială. În această a doua interpretare empirismul e legat de ceea ce poate fi

înregistrat într-un anumit experiment științific și aici a fost întotdeauna prezentă o restricție nejustificată cu privire la cunoaștere, anume că aceasta e complet relativă la o informație obținută în acest mod. Chiar Locke, un filosof care a susținut primul că întreaga cunoaștere e bazată pe experiența simțurilor, a împrumutat în realitate de la Descartes un număr mare de asumpții și concepții *a priori* care erau necesare pentru a da sens experienței senzoriale pe care voia el s-o folosească drept fundament al cunoașterii. Și de la Locke încoace a trebuit să folosim mereu un număr de argumente a *priori* și să fixăm astfel schema în cadrul căreia experiența poate fi interpretată.

V. M. – Dar relativ la abordările filosofice de tip fenomenologic, putem oare numi orientarea analitică drept una de tip empirist?

J. L. – Abordările analitice pun un accent mai mare pe experiența senzorială și, corespunzător, unul mult mai mic pe alte tipuri de descriere, de genul impresiilor afective sau al părerii subiective; ea e mai înrudită cu cunoașterea de tip științific și, în acest sens, se poate spune că e mai empiristă.

V. M. – Unii filosofi de coloratură literară spun că filosofii analitici nu fac filosofie, ci un fel de știință. Ce le-ați răspunde?

J. L. – Sunt sigur că ei nu vorbesc de „știință" în nici unul din sensurile moderne ale cuvântului – sensuri în care prin „știință" înțelegem „știința naturii". Dar e greu de spus că ceea ce facem noi nu e filosofie, de vreme ce același lucru a fost făcut de primii filosofi, Socrate, Platon, Aristotel, care au folosit totuși pentru ceea ce făceau cuvântul „filosofie".

V. M. – Ei v-ar putea răspunde că această justificare istorică nu e suficientă; a existat un mare număr de filosofi importanți care au susținut că prin ei începe un mod complet nou de a face filosofia. Îl voi aminti numai pe Nietzsche, poate și pe Heidegger. Deci această justificare istorică poate fi contraatacată prin afirmarea exigenței libertății de a inventa un mod de filosofare complet nou.

J. L. – Nu există un astfel de mod *complet* nou de a filosofa. E adevărat că există filosofi (la cei amintiți l-aș adăuga pe Descartes) care încearcă să inițieze un mod nou de a face filosofia și să realizeze o curățenie generală în curtea a ceea ce s-a făcut înainte. Dar două lucruri trebuie spuse aici: primul – că ei nu fac în practică acea curățenie generală pe care o pretind în teorie; al doilea, încă mai important – că dacă dânșii spun că ceea ce fac e un mod *complet* nou

de a înțelege filosofia, atunci cuvântul „filosofie" utilizat de ei nu poate fi înțeles decât dacă sensul lui este, în anumite privințe, același cu sensul vechi al „filosofiei"; dacă nu există un asemenea element comun atunci filosofii în cauză folosesc greșit cuvântul „filosofie" și ceea ce fac ei ar trebui numit altfel, de pildă „teosofie" sau „noetică" sau altfel. Dar pentru a fi inteligibil, cuvântul „filosofie" trebuie să aibă măcar o anumită legătură cu felul în care îl folosesc alți oameni, altfel ne aflăm în țara lui Talmeș-Balmeș, unde unii spun cuvinte contrare sensului pe care vor să-l comunice; sigur că ei pot face asta, țara lui Talmeș-Balmeș e o țară liberă, dar atunci cuvintele respective nu vor reuși să comunice altor oameni ceea ce autorii lor vor să spună.

V. M. – Mi-ați spus mai devreme că filosofii analitici nu ar putea fi acuzați că nu fac filosofie, deoarece ei fac același lucru pe care-l făceau Platon, Aristotel ș.a. E o problemă cu acest argument: pentru că același lucru îl spun *criticii* filosofiei analitice pentru a-și susține propria poziție. Mă gândesc, de pildă, la Heidegger și la heideggerieni. Ei spun că numai *ei* sunt aceia care au înțeles corect sensul originar al filosofiei și îl actualizează acum, nu filosofii de tip analitic. Aceștia din urmă practică, în cel mai bun caz, o pseudo-filosofie. Cum ați comenta aceasta?

J. L. – Primul lucru care ar trebui spus e că gândirea lui Platon, Aristotel etc. a avut mai multe fațete și ei au fost implicați în diferite activități. Platon analizează câteodată miturile, Aristotel face câteodată istorie naturală; ei s-au implicat într-o sferă vastă de activități. Așa încât, diferiți fenomenologi sau metafizicieni actuali pot să afirme că ei fac ceea ce făceau Platon sau Aristotel. Nu se poate argumenta că activitățile lor nu ar fi, în mod evident, filosofie. Ce am avut eu în minte atunci când am răspuns era sublinierea faptului că ei nu se află în situația de a putea exclude filosofia analitică; deoarece există dovezi foarte clare că Platon, în dialogurile timpurii, și Aristotel, în *Etica nicomahică* sau *Politica,* au argumentat cu privire la felul în care sunt folosite cuvintele, iar aceasta e ceva foarte apropiat de filosofia analitică. Sigur că trebuie să admit că multe din lucrurile făcute de Platon nu sunt făcute și de filosofii analitici moderni, iar Heidegger a atras, pe bună dreptate, atenția asupra acestora. Dar el nu poate susține că ceea ce fac filosofii analitici moderni nu este ceva ce a fost făcut de Socrate, Platon, Aristotel și alții asemenea.

V. M. – Dați bibliografie franceză studenților dumneavoastră? Dar americană?

J. L. – Dau, câteodată, bibliografie din autori francezi și fac trimiteri la autori americani; aceștia nu sunt excluși. Dar nu dau în nici un caz bibliografii foarte lungi și astfel e mult mai probabil să dau autori clasici – Kant, Descartes etc. decât autori actuali.

V. M. – E oare această atitudine quasi-exclusivistă un semn că filosofia devine o chestiune închisă între granițele culturilor naționale?

J. L. – Nu în mod special naționale. Filosofia e ceva internațional, deoarece felul cum au gândit vechi greci nu poate fi numit anglo-saxon; iar printre cei pe care-i consider filosofi serioși se numără mulți scolastici, de asemenea Descartes, Leibniz, Spinoza și Kant, toți aceștia fiind filosofi continentali.

V. M. – Dar în privința autorilor actuali?

J. L. – Dintre aceștia, unii trăiesc în Germania și Franța și sunt citiți. Asta depinde în mare măsură de ce fel de filosofie fac și mai puțin de țara în care s-au născut.

V. M. – Ce părere aveți de teza – pe care o aud în jurul meu – că filosofia trebuie să fi expresia subiectivității autorului, o formă de poezie și o incantare a lui Dumnezeu?

J. L. – Ceea ce e neîndoielnic adevărat e că orice exercițiu filosofic e o interpretare proprie a autorului și oferă propria sa viziune asupra lucrurilor; foarte puțini alți autori vor cădea de acord complet cu viziunea particulară a unui dintre ei; dar ea nu e prin aceasta numai o expresie a trăirilor autorului, ci o tentativă de a prezenta o explicație rațională a felului cum e lumea ca întreg sau cum trebuie rezolvate problemele particular puse în discuție; și în acest proces sunt avansate argumente care trebuie să fie evident obiective și care pot fi evaluate sub aspectul corectitudinii sau incorectitudinii lor. Aceasta e diferența fundamentală dintre a afirma doar că „așa cred că stau lucrurile", fără posibilitatea ca alții să spună că greșești (în acest caz eu sunt singura autoritate cu privire la felul în care am impresia să stau lucrurile) și, pe de altă parte, a spune că acesta e felul în care lucrurile stau *în realitate* și nu doar că *mi se pare* că stau așa; în acest caz, e perfect inteligibil pentru un altul să afirme: „ei bine, asta e ceea ce crezi tu, dar greșești și motivele pentru care greșești sunt cutare și cutare". Doctrinele filosofice sunt întotdeauna deschise corectării

și această trăsătură e un semn de non-subiectivitate, de obiectivitate. Deci filosofii încearcă să exprime adevăruri obiective, chiar dacă nu reușesc întotdeauna.

V. M. – Deci nu credeți în ideea că am putea hotărî aici și acum că filosofia va fi de aici înainte o expresie a trăirilor noastre subiective și nu credeți asta din cauza argumentului continuității formulat anterior?

J. L. – Da, filosofia e ceva deschis disputei, e ceva asupra căruia oamenii argumentează.

V. M. – Mai exact, *a fost* așa și, deci, trebuie să fie și în viitor?

J. L. – A fost și *este* așa și deci trebuie să fie și în viitor. Tot ceea ce spunem e foarte probabil să fie contestat de cineva și, în orice caz, e pasibil de a fi contrazis. Dacă aș exprima numai sentimentele mele nu s-ar putea ca altul să spună: „Așa ceva nu e adevărat".

V. M. – Dar *„Zarathustra"* și *„De rerum natura"* nu pot fi considerate opere filosofice?

J. L. – Într-un sens larg pot fi considerate opere filosofice. În parte nu sunt filosofice, ci doar o expresie a atitudinilor autorilor lor; dar o mare parte a acestor opere e formulată în enunțuri despre cum este lumea. Bunăoară, Lucrețiu spune că lumea e formată din atomi, că acești atomi sunt indestructibili, că nu au fost niciodată creați, că orice schimbare poate fi înțeleasă ca o schimbare a pozițiilor atomilor etc. Asupra tuturor acestor aspecte poți fi de acord sau nu.

V. M. – Credeți că poezia, epistola, eseul, epica de idei, jurnalul sunt forme adecvate de expresie filosofică?

J. L. – Uneori acestea sunt forme bune de a *transmite* unele idei filosofice, dar ele tind să fie destul de greu de evaluat. Și aceasta e obiecția pe care Platon a făcut-o unor înaintași, anume că dacă ni se oferă numai un poem, discuția critică e ceva secundar. Dar dacă scopul nostru principal e să dăm o șansă criticii și să evidențiem problemele controversabile, atunci e mai natural să formulăm aceste idei nu sub forma unui poem sau sub o altă formă literară.

V. M. – Ați scris mult despre timp. Ați aflat lucruri interesante despre acest subiect din *Sein und Zeit*-ul lui Heidegger?

J. L. – Nu, nu prea multe. Pentru mine, Aristotel și Augustin și Plotin sunt ghizi mai buni pentru înțelegerea timpului.

V. M. – Deci nu credeți că secolul nostru filosofic stă sub numele lui Heidegger?

J. L. – Aș alege pe altcineva pentru asta. Dacă ar fi să aleg „omul secolului" nu l-aș alege pe Heidegger, ci poate pe Russell, poate pe Wittgenstein...

V. M. – Există oare filosofie „pură" sau filosofia e un fel de activitate intelectuală parazită pe alte discipline?

J. L. – E greu de crezut în filosofia „pură", necorelată cu alte activități; am susținut o comunicare la Academia Britanică pe tema „Phiosophy and Philosophy of" în care spun că, deși accept că poate exista o fundare pură a filosofiei, cele mai multe impulsuri pentru filosofare vin din afara ei.

V. M. – Dacă un student de la Facultatea de Filosofie din București, v-ar întreba pe ce criterii să aleagă între maniera anglo-saxonă de a filosofa și, să zicem, cea franceză, ce i-ați răspunde?

J. L. – I-aș răspunde că depinde ce vrea să facă. Dacă vrea să devină apt de a susține opinii deosebit de elegante și de mondene atunci cu certitudine *nu* ar trebui să se orienteze spre filosofia anglo-saxonă, deoarece acolo opiniile sunt unele la care trebuie să ajungi singur și pentru asta ai mult de lucru, iar ele nu vor suna niciodată așa de elegant și de monden precum cele obținute de altundeva. Dar dacă preocuparea lui nu e doar să aibă asemenea păreri, ci să-și pună la încercare mintea și să caute adevărul, atunci tradiția anglo-saxonă e preferabilă pentru că ea prezintă filosofia nu ca avansând propoziții în care ți se cere să crezi, ci ca ajutându-te să gândești filosofic pe cont propriu și, cu ajutorul criticii, să faci acest lucru tot mai bine astfel încât la sfârșitul studiilor să fii apt de a gândi singur, de a avea opinii filosofice proprii cu privire la problemele cu care te confrunți.

V. M. – Este imaginea actuală pe care o aveți despre filosofia românească diferită de cea pe care ați avut-o înainte de a veni aici?

J. L. – E diferită și asta în primul rând pentru că nu am prea avut o imagine a filosofiei românești înainte. Am vorbit puțin cu dr. Charlton și dr. Newton-Smith și am primit unele încurajări de la ei, dar nu am avut o idee clară despre ce voi găsi. Am fost foarte plăcut surprins să constat că există atât de multe realizări și cred că acesta e un mare merit având în vedere marile greutăți prin care ați trecut în a obține cărți și a avea contacte personale într-o epocă în care presiunea politică era contrară gândirii academice libere.

William Charlton:
Nu ne îndreptăm spre o eră post-filosofică

William Charlton este profesor de filosofie la Universitatea din Edinburgh, Scoția. Universitate de tradiție medievală, ea găzduiește una dintre cele mai puternice departamente de filosofie din Marea Britanie. Profesorul Charlton a predat și la București, unde, în afara orelor de curs și a tutorialelor, deschidea și închidea biblioteca facultății, preocupat mai ales de textele grecești. Ca om care a scris o carte pe tema statutului filosofiei analitice, a participat cu bucurie la o discuție pe această temă.

Valentin Mureșan: – Ce credeți despre șansele pe care le are filosofia în ziua de azi? Credeți că ne aflăm la începutul unei ere post-filosofice?

William Charlton: – Nu, nu cred asta. Știu că Rorty și unii urmași ai lui Heidegger susțin că ne îndreptăm spre o eră post-filosofică. Dar filosofia este articularea sistematică a resurselor intelectuale ale civilizației, vizând cele mai profunde probleme care confruntă intelectul uman și, atâta vreme cât civilizația va dura, oamenii vor dori să-i folosească resursele pentru a rezolva cele mai profunde probleme cu care se confruntă. Prin urmare, s-ar putea să asistăm la sfârșitul civilizației și, odată cu aceasta, la sfârșitul filosofiei; dar atâta vreme cât civilizația continuă, cred că oamenii vor dori să pătrundă cât mai adânc în problemele ce le stau în față.

Aceste probleme, cred eu, sunt în cea mai mare parte probleme ce privesc natura umană și situația omului.

V. M. – Dar mi se pare, totuși, un fapt evident că filosofia nu mai e, în zilele noastre, o preocupare prea răspândită, așa cum era odinioară. Și cred că acest lucru e simptomatic pentru locul minor pe care ea îl ocupă actualmente în spațiul culturii.

W. C. – Nu cred că filosofia a ocupat vreodată un loc mai bun decât ocupă astăzi în cadrul educației și gândirii britanice, deși există alte țări în care ea stă mult mai bine.

V. M. – În Franța, de exemplu.

W. C. – Da, în Franța. Și există o diferență între felul în care e concepută filosofia în cele două țări. În Marea Britanie filosofia a fost concepută ca un subiect destul de abstract; ea nu a fost predată în școli decât de foarte puțină vreme, fiind mai degrabă subiectul predilect al unei anumite elite intelectuale, nu un bun pentru uzul persoanele instruite, în sensul comun al acestui cuvânt.

Atunci când filosofia e studiată în Anglia, ea e studiată într-un mod foarte critic, iar oamenii sunt foarte încurajați să formuleze propriile lor opinii despre subiectele aflate în discuție, fiind totodată descurajați să reproducă pur și simplu gândirea altora. Li se cere mai degrabă să critice gândirea altora. Cred că dacă sunt puțini aceia care fac filosofie în Anglia și în America, aceasta nu e ceva nou, căci niciodată nu s-a făcut în Anglia și America tot atât de multă filosofie precum în Franța sau Germania. Scoția are o tradiție diferită. În Scoția s-a făcut destul de multă filosofie până relativ recent. Era un subiect obligatoriu în universitate. Acum nu mai este. Era obligatoriu, pe de o parte, grație Iluminismului scoțian. Oamenii foloseau filosofia pentru a-i educa pe semenii lor și a-i face buni cetățeni. Scoțienii de azi – eu nu mai puțin – cred că nu aceasta e funcția filosofiei. Iluminismul scoțian considera că filosofia trebuie să facă treaba pe care mai înainte o făcea religia. Căci e mai mult sarcina religiei să-i facă pe oameni buni cetățeni. Totuși, azi nu ne mai așteptăm ca filosofia să ne facă oameni virtuoși. În Scoția se obișnuia ca oamenii să fie îndemnați să studieze gândirea filosofilor trecutului într-un mod mai degrabă necritic. Astăzi, ideea englezească după care filosofia trebuie să fie critică mi se pare a câștiga tot mai mult teren în Scoția.

Cu mulți ani în urmă, când am început să predau în Scoția, prin 1959–1961, studenții erau obligați să citească mult din Bradley, din idealismul britanic al secolului al XIX-lea. Aceasta era moștenirea zilelor când se credea că pentru a-i face pe oameni virtuoși trebuia să-i obligi să citească multă filosofie. Dacă studenții de azi studiază filosofii trecutului, o fac într-un mod mai degrabă critic, ceea ce cred că e corect.

V. M. – Se spune, de regulă, că filosoful se profesionalizează studiind în primul rând istoria filosofiei – ceea ce nu e valabil și pentru omul de știință. Are istoria filosofiei un rol atât de important în universitățile britanice ?

W. C. – Da, studenții noștri trebuie să-și petreacă mult din timpul lor cu studiul operelor filosofilor trecutului. Dar scopul e unul filosofic, nu pur și simplu istoric. Scopul e acela de a le forma capacitatea de a pătrunde în problemele textelor cu care vor veni în contact.

V. M. – Ați putea oferi o scurtă caracterizare a filosofiei? Ce este filosofia după părerea dumneavoastră ?

W. C. – Cred că este cea mai bună încercare pe care ar putea-o face o civilizație pentru a răspunde întrebărilor celor mai profunde cu care se confruntă. Aceasta este funcția ei.

V. M. – Este problema, atât de tehnică și aridă, a „înțelesului" (*meaning*), problemă ce a captat atâția filosofi, o asemenea „întrebare profundă" ?

W. C. – Cercetarea „înțelesului" e una dintre resursele pe care le folosește civilizația. Cred că filosofia modernă a limbajului e unul din instrumentele cele mai bune pe care le avem. Ea însăși are a face cu probleme profunde atunci când ridică întrebarea cum e capabil limbajul să se raporteze la realitate; cum e capabilă gândirea să se raporteze la realitate; și cum apar în limbaj adevărul și falsul; cum apar adevărul și falsitatea în gândire. Aceste întrebări privesc ceea ceea e numit uneori intenționalitate. A spune ce este intenționalitatea e una din marile, profundele probleme care ne confruntă.

V. M. – Mi se pare că în definiția pe care a-ți dat-o filosofiei lipsește diferența specifică, deoarece noi putem spune și despre o problemă *științifică*, de pildă problema simultaneității fizice, că e o „problemă profundă" din punct de vedere uman.

W. C. – Problema simultaneității e discutată de Einstein în teoria sa a relativității; ea e o problemă aproape filosofică – e o problemă a filosofiei timpului. Un filosof care discută timpul e foarte probabil să menționeze și simultaneitatea; uneori pare că Einstein face filosofie atunci când introduce conceptul său specific de simultaneitate. Atunci când am spus că filosofia privește cele mai profunde probleme, am folosit conștient un cuvânt normativ; cuvântul „profund" e un termen normativ. Nu cred că problema „care este particula subatomică cea mai fundamentală?" e tot atât de „profundă" ca problema „ce este timpul?". Desigur, e o problemă filosofică să explic ce anume înțeleg prin „profund" în acest context. Dar noi trăim într-o lume temporală de obiecte care se schimbă; timpul, schimbarea și obiectele sunt trăsături ale acestei situații iar filosofia, atunci când aruncă o lumină asupra lor, elucidează, cum am spus, ceva „profund".

V. M. – Mi-ați putea spune care e părerea dumneavoastră cu privire la stilul filosofilor britanici. Există mai multe feluri de a face filosofia la fel de valabile? Există *unul* care e cel „corect" ?

W. C. – Lumea filosofică engleză se întinde acolo unde se întinde și limba engleză: în America de Nord, Australia, Noua Zeelandă, unele părți ale Africii de Sud. Filosofii de limbă engleză se află toți în dialog. Ei își examinează reciproc studenții. O diplomă în filosofie la o universitate britanică înseamnă cam același lucru ca diploma similară la o altă universitate britanică. Dacă cineva, să zicem, obține un „first" la Oxford, acest calificativ înseamnă cam același lucru cu un „first" la Southampton sau la Edinburgh. Filosofii de la Oxford pot fi examinatori externi la Southampton sau Edinburgh, după cum filosofii de la Southampton pot fi examinatori externi la Oxford. Deci faptul pur instituțional al felului în care se predă filosofia are o atât de mare influență asupra a ceea ce se consideră a fi modul „corect" de filosofare. Pentru a putea funcționa în continuare, noi trebuie să avem o idee despre care e modul corect și care e modul greșit de a aborda problemele filosofice. Imaginați-vă că ați încerca să vă dați doctoratul; doctoratul în Anglia va fi în bună măsură același lucru cu doctoratul la Harvard sau în California sau la Sidney. Standardele doctorale similare din lumea de limbă engleză în privința elaborării tezei îți permit să faci oriunde această teză: standardul argumentării va fi unul

general acceptat și el va permite progresul cunoașterii în respectivul subiect; deci ai judecat într-un anume fel o teză și judecata ta trebuie să fie în acord cu judecata altor examinatori din lumea de limbă engleză. Iată de ce noi trebuie să avem o idee clară asupra a ceea ce e modul „corect" de a face filosofie.

V. M. – Credeți că modul dumneavoastră de a face filosofia e mai bun decât cel francez ?

W. C. – Noi așa credem... Dar nu știm asta, pentru că suntem atât de ignoranți. Dacă am avea profesori francezi care să ne examineze studenții și dacă noi am examina studenții francezi, dacă am participa unii la conferințele celorlalți și ne-am citi reciproc articolele, atunci cred că această enormă prăpastie dintre filosofia analitică și cea continentală ar dispare pur și simplu. Dar prăpastia devine tot mai mare și ea e asemenea unei prăpastii dintre oameni care trăiesc în condiții de izolare geografică reciprocă: ei și-au dezvoltat separat propriul limbaj și, după câteva generații, nu mai pot comunica unii cu alții.

V. M. – Ați putea încerca să caracterizați, în puține cuvinte, specificul filosofiei franceze ?

W. C. – Nu aș putea, pentru că limbajul filosofiei franceze e unul pe care nu îl stăpânesc. Deci mi-e teamă că ceea ce aș spune nu ar avea nici o autoritate. Ar fi greu de spus că vreun filosof profesionist britanic e competent să descrie filosofia franceză modernă. Cei ce ar putea face acest lucru sunt foarte, foarte rari.

V. M. – Dar poate că fiecare are măcar unele impresii vagi despre subiect. Altfel, de unde ați avea sentimentul „prăpastiei"?

W. C. – În acest moment, noi pur și simplu nu ne aflăm într-un contact strâns cu filosofii continentali. Eu am participat la câteva conferințe în Franța, dar eram singurul filosof de limbă engleză prezent acolo. Dacă mă gândesc la anii din urmă, la mulți ani, nu-mi aduc aminte de nici un filosof francez care să fi participat la principalele conferințe britanice de filosofie. E ceva obișnuit pentru filosofii de limbă engleză să călătorească, să petreacă un semenstru predând într-o altă universitate de limbă engleză. Studenții australieni își continuă studiile la Oxford sau Princeton. Tineri din America își finalizează studiile în Marea Britanie. Dar nu am auzit niciodată de vreun filosof de limbă spaniolă să vină în Marea Britanie sau de vreun

filosof englez să meargă în Spania. Însă cred că problema e una practică, nu una teoretică. Tocmai de aceea consider că Europa de Est are un rol important de jucat în viitor pentru că voi nu sunteți angajați în vreun fel; ați receptat ca pe ceva nou atât filosofia continentală cât și cea analitică, invitați profesori din ambele tabere să predea aici. Dar e foarte rar prilejul să auzi de vreun filosof englez care a mers să predea undeva în Franța.

V. M. – Este „Așa grăit-a Zarathustra" al lui Nietzsche o operă filosofică ?

W. C. – Din punctul meu de vedere, ea nu abordează probleme filosofice într-un mod filosofic. Dar noi cerem studenților să citească un pic din Nietzsche. George Morice, actualul șef al departemantului nostru, predă Nietzsche – o serie de prelegeri introductive despre „Dincolo de bine și de rău". Noi credem că opera lui Nietzsche e importantă din punct de vedere istoric pentru a înțelege evoluția filosofiei continentale moderne. Dar a răspunde criticilor lui Nietzsche la adresa filosofiei academice nu pare a fi de loc o întreprindere filosofică. Pentru a răspunde lui Nietzsche trebuie să fii politician sau un anume gen de educator sau ceva de acest fel, dar nu filosof.

V. M. – Este cartea lui R. Montague, „Formal Philosophy", o lucrare propriu-zisă de filosofie?

W. C. – Aceasta e în bună măsură lingvistică. Nu cred că trebuie să facem acest gen de lingvistică tehnică pentru a atinge problemele tradiționale ale filosofiei.

V. M. – Care e părerea dumneavoastră cu privire la maniera în care filosofează Heidegger ?

W. C. – Am încercat să-l citesc pe Heidegger, dar l-am găsit aproape ilizibil.

V. M. – Credeți că această percepție e răspândită printre filosofii britanici ?

W. C. – Da, cred că da. Heidegger are o mare cantitate de terminologie mai degrabă tehnică, pe care însă nu o justifică. Eu sunt interesat, de pildă, de filosofia timpului și am sperat să găsesc undeva în lunga sa carte „Sein und Zeit" ceva care să arunce o lumină asupra problemelor filosofice ale timpului; nu aș putea spune, însă, că am găsit la Heidegger ceva care să-mi satisfacă acest interes. Newton-

Smith a scris o carte despre structura timpului; iată o carte care se ocupă cu probleme ale timpului care mă interesează și pe mine.

V. M. – Este Emil Cioran un nume cunoscut în Anglia ?

W. C. – Cine ?

V. M. – Emil Cioran e un moralist francez născut în România. El e apreciat în Franța ca un excelent stilist, dar aceasta mai ales în cercurile literare .

W. C. – Bine, și Sartre a scris romane sau piese de teatru care îmi plac foarte mult, dar aceasta nu înseamnă că pot spune că piesele sale de teatru se confundă cu filosofia sa.

V. M. – Analogia nu e chiar corectă. Cioran nu a scris romane sau piese de teatru, ci *eseuri* pe probleme existențiale. Ele sunt, desigur, foarte apreciate pentru calitățile lor literare, dar tratează subiecte cum ar fi sentimentul „milei", „femeia și absolutul", „scepticismul", „tentația de a exista" etc. El e considerat un filosof – pe linia lui Nietzsche și a moraliștilor – care „nu gândesc în concepte", care nu lucrează cu argumente și categorii, ci care reflectează asupra „lor înșile" și își *exprimă* propria biografie subiectivă. Un asemenea punct de vedere nu e prea obișnuit în Anglia, nu-i așa?

W. C. – Mai puțin obișnuit, oricum, decât pe Continent. Aldous Huxley ar putea fi un exemplu.

V. M. – Care ar fi principalele trăsături ale stilului de filosofare analitic ?

W. C. – Se vorbește despre analiza logică, conceptuală și lingvistică.

Cât privește analiza *logică,* noi utilizăm uneori logica formală pentru a clarifica, de exemplu, unele probleme privitoare la „domeniu". Am putea intenționa să distingem între aserțiunea „pentru orice eveniment e posibil să fi existat un eveniment anterior" și aserțiunea „e posibil ca pentru orice eveniment să fi existat un eveniment anterior"; diferența e una de domeniu și ea poate fi evidențiată cu ajutorul cuantificatorilor. Uneori filosofii analitici vor utiliza calculul predicatelor sau calculul propozițiilor pentru a clarifica un anume argument. Ei ar putea formaliza argumentul lui Descartes cu privire la existența lui Dumnezeu pentru a-l putea critica mai ușor. Sau, pentru a distinge argumentele pe care le formulează Platon, ei pot încerca să le formalizeze.

Analiza *conceptuală* e ceva tot atât de vechi precum filosofia; nu e nimic nou aici. O puteți găsi în filosofia antică, în cea medievală, la Hume și Kant; toți fac, într-un fel sau altul, analiză conceptuală. Ei încearcă să spună cum concepem lucrurile. Kant face analiză conceptuală în Estetica sa transcendentală atunci când analizează noțiunile de spațiu și timp. El are unele analize conceptuale în „Critica facultății de judecare", atunci când vorbește despre „plăcere". Toma din Aquino oferă unele analize conceptuale ale frumosului sau binelui. Aristotel face în „Etica nicomahică" o analiză conceptuală a „dreptății".

Analiza *lingvistică* e uneori indistinctă de analiza conceptuală; atunci când analizezi un concept în acest sens, spui cum sunt utilizate cuvintele. Am menționat analiza pe care o face Kant plăcerii, dar el vorbește, de fapt, despre *cuvântul* „plăcere". Analiza făcută de Toma frumosului și binelui e de asemenea o analiză conceptuală pusă în formă lingvistică: el vorbește de termenii „bine" și „frumos". Dar analiza lingvistică poate fi încă și mai lingvistică. Atunci când Aristotel face distincția dintre „kinesis" și „energeia" el precizează că în cazul lui „energeia" putem folosi simultan timpul prezent și trecut al verbelor în cauză, dar în cazul „kinesis-ului" nu putem face acest lucru (dacă o persoană *construiește* o casă, nu e adevărat că el *a construit* o casă; dar dacă eu *văd* ceva, este totodată adevărat că *am văzut* acel ceva). Aici Aristotel apelează la proprietăți ale timpurilor verbale pentru a evidenția o deosebire conceptuală. Aristotel spune de asemenea că orice proces e rapid sau încet, dar plăcerea nu e rapidă sau înceată – e lingvistic-imposibil să avem un termen care exprimă viteza laolaltă cu unul care exprimă plăcerea.

Dar totul e făcut în interesul analizei conceptuale, nu în sine. Lingviștii sau gramaticienii pot face analize lingvistice de dragul lor însele, dar filosofii analitici fac analizele lingvistice pentru a atinge chestiuni conceptuale. Să presupunem că se discută „imaginația"; e o problemă ce poate fi găsită atât în epistemologie cât și în estetică; pentru a evidenția diferitele concepte de „imaginație" se poate avansa observația lingvistică după care verbul „a imagina" poate fi construit cu o clauză „că": „el își imaginează că P", e.g. „el își imaginează că mâine va ploua". Dar spunem și: „el își imaginează un tigru", fără clauza „că". Utilizat cu clauza „că", verbul „a imagina"

înseamnă ceva de tipul opiniei. Utilizat cu un substantiv, „a imagina" înseamnă a avea imaginea a ceva. Prin urmare, se pot utiliza diferite construcții gramaticale pentru a evidenția diferențele conceptuale ascunse de verbul „a imagina". Cred că acest gen de analiză lingvistică e caracteristic filosofilor analitici, dar aș sublinia că ea e numai un instrument pentru analiza conceptuală.

V. M. – Așadar, cu excepția analizei logice, ceea ce fac filosofii analitici nu e o invenție a timpurilor moderne ?

W. C. – Nu.

V. M. – Care sunt principalele discipline filosofice astăzi ?

W. C. – Filosofia nu se divide în felul în care se divide regnul animal. Cred că probblemele filosofice centrale aparțin astăzi metafizicii în sens larg; aceasta ar include ontologia, ceva filosofie a limbajului, filosofia minții (interogații despre minte, relația minte-corp), probleme legate de cauzalitate și timp, de înțeles și adevăr. Filosofia morală e de asemenea centrală, ea se intersectează cu metafizica în sens larg. E greu să-ți imaginezi ce ar putea fi filosofia fără a lua în considerare întrebările despre bine și rău. Apoi, filosofia istoriei – dar ea e mai periferică. Același lucru despre filosofia dreptului: nu e centrală. Iar estetica e aproape de periferie. Logica formală e predată, în parte, în departamentele de matematică. Dar dacă vrei să înveți filosofie trebuie să știi metodele elementare ale calculului cu predicate, ale calculului propozițional, îndeajuns pentru a fi capabil să formalizezi argumentele utilizate și să spui dacă sunt valide sau nu. Cred că unul din lucrurile cele mai minunate pe care le are România acum e foarte buna tradiție în domeniul logicii.

V. M. – V-ați făcut o idee despre situația filosofiei în România de azi (1991) ?

W. C. – Cred că există aici numeroase talente tinere. Vă aflați în situația fericită de a nu fi, pentru moment, angajați nici în tradiția analitică, nici în cea continentală, așa că puteți fi eclectici. România e un teritoriu în care cele două tradiți se pot întâlni. Cred că ar trebui să lucrați în acest sens și apoi, în secolele următoare, oamenii vor putea spune că ceea ce a salvat filosofia occidentală au fost țările din Europa de Est care nu au putut tolera existența a două tradiții ce nu pot comunica una cu alta. Sarcina dumneavoastră în următorii câțiva ani este să faceți în așa fel încât aceste două tradiții să comunice.

Patrick Suppes:
Metafizica analitică

Patrick Suppes (n. 1922) este profesor de filosofie la Universitatea Stanford (a fost o perioadă șeful catedrei) și una dintre personalitățile cele mai importante ale filosofiei contemporane. Îmbinând preocupările strict științifice cu cele filosofice (este în același timp profesor onorific al catedrelor de statistică și de psihologie ale Universității Stanford și director al „Institutului pentru studii matematice aplicate în domeniul științelor sociale" din aceeași universitate), profesorul Suppes a creat o opera diversă (15 cărți și peste 300 de studii) ce a avut un puternic impact euristic asupra comunității filosofice internaționale. Filosofia practicată de P. Suppes respiră aerul tare al rigurozității științifice atât prin stil, cât și prin tematică. Metafizica sa – agrementată copios cu anexe matematice – își propune o sarcină colosală: răsturnarea presupozițiilor ce stau la baza metafizicii postkantiene, respectiv a celei mai importante părți a filosofiei contemporane, într-un gest analog celui cu care Kant a sfidat metafizica tradițională. Rezultatele la care a ajuns merită să fie analizate.

Întrebările pe care le-am adresat profesorului Suppes cu privire la idealul său filosofic au fost prilejuite de traducerea pe care am făcut-o în limba română, împreună cu Adrian Paul Iliescu, lucrării sale ***Metafizica probabilistă*** *(Humanitas, 1990). Punctele sale de vedere sunt, cred, tipice pentru o bună parte a filosofilor de orientare analitică și naturalistă, mai ales din spațiul cultural anglo-saxon. Dar mai ales o afirmație a sa va șoca publicul românesc iubitor de înțelepciune: „Metafizica nu se poate bizui numai pe simțul comun".*

V.M. – Cartea dumneavoastră *Metafizica probabilistă*, recent apărută în România, are un aspect foarte tehnic, cu multe anexe strict științifice. Neîndoielnic, acestea vor pune în dificultate pe mulți cititori care se vor întreba despre ce este vorba aici: despre filosofie sau despre știință? În ipostaza de autor al acestei lucrări și de om care ați practicat efectiv știința, cum vă simțiți: mai degrabă metafizician sau mai degrabă savant?

P. S. – Mă consider atât filosof, cât și om de știință și îmi împart timpul între cercetări de tip strict filosofic, respectiv cercetări strict științifice.

V.M. – Se impută, de regulă, filosofilor care îndrăznesc să se ocupe de problemele științei și să uzeze de tehnici științifice o anume incapacitate de a pătrunde nuanțele tehnice specifice acestui domeniu și deci o fatală ancorare în superficial. Poate fi depășit acest handicap? Este filosoful prin natura sa un „amator"?

P. S. – Eu cred că tocmai în calitate de filosof este foarte posibil să abordezi domenii științifice într-un mod nesuperficial. Părerea mea e, de fapt, că există multe arii ale științei în care filosofii cu înclinații științifice sunt probabil mai bine informați decât majoritatea oamenilor de știință. Două exemple voi da: fundamentele teoriei calitative a probabilităților și diferite probleme speciale ale fundamentelor mecanicii cuantice, cum e, de pildă, logica cuantică.

V.M. – Cititorul român al *Metafizicii* dumneavoastră va fi cu siguranță surprins să găsească aici, alături de incursiuni în Aristotel și Epicur, nenumărate formule matematice și chiar rețete culinare. Sunt acestea din urmă compatibile cu exigențele discursului metafizic?

P.S. – Cât privește includerea de către mine a formalismului matematic și a rețetelor de bucătărie într-o carte de metafizică, aceasta nu reflectă decât convingerea pe care o nutresc că metafizica trebuie să fie descriptivă și să atingă toate fenomenele relevante. Acest accent pe caracterul descriptiv este elementul important al concepției mele cu privire la metafizică, derivând dintr-o tradiție care, așa cum am argumentat, se originează la Aristotel.

V.M. – În momentul de față, în România, predomină punctul de vedere că genul heideggerian de metafizică ar fi arhetipic. În orice caz, această opinie este foarte populară în unele cercuri filosofice și filosofico-literare. Cum priviți metafizica lui Heidegger?

P. S. – În ce mă privește, am o părere total negativă despre o mare parte din tipul heideggerian de metafizică. E prea general, prea gol de conținut conceptual și prea puțin empiric clar – cel puțin pentru gusturile mele austere.

V.M. – Credeți că am putea stabili o ierarhie a importnației între genul de filosofie conceptuală, „științifică", și cel intuitiv-poetic? Există oare criterii raționale pentru a spune: aceasta este „adevărata" filosofie?

P. S. – Așa cum ați putut constata, eu cred cu convingere că metafizica nu se poate bizui numai pe simțul comun; ea trebuie să se bazeze și pe știință. Nu sugerez prin asta că există un criteriu rațional general pentru a adopta un asemenea punct de vedere științific. El reprezintă, pur și simplu, forma cea mai bună de cunoaștere pe care o avem cu privire la universul în care trăim.

V.M. – În lucrarea dumneavoastră, probabilitatea devine conceptul metafizic central. În schimb, alte concepte metafizice clasice nu apar în mod esențial: de pildă cel de „ființă". De ce oare?

P. S. – Eu nu susțin că probabilitatea e conceptul fundamental al metafizicii, dar i-am conferit o poziție centrală în lucrările mele din cauză că cei mai mulți autori îl neglijează. Desigur, nu mă veți surprinde nicăieri discutând problema generală a ființei. E un tip de problemă în legătură cu care sunt sceptic că se poate face vreun progres.

François Laruelle:
Suprematia metafizicii

Împreună cu profesorul Ilie Pârvu, l-am vizitat pe profesorul François Laruelle la Universitatea Paris X – Nanterre. Biroul său nu e atât de fastuos ca acelea întâlnite la Oxford; aduce mai degrabă cu biroul unui funcționar al universității. De altfel, dl. Laruelle are și obligații administrative în organizarea studiilor aprofundate. Am întâlnit un bărbat trecut de cumpăna vieții, înalt, cu o înfățișare ascetică, al cărui dinamism putea fi ținut în frâu doar de rigorile muncii în bibliotecă. Spirit fin, de o amplă cultură, forjat la marea tradiție metafizică a Bătrânului Continent, François Laruelle s-a impus ca un nume de primă mărime între filosofii academici ai Franței. El e o sinteză a grupului profesioniștilor filosofiei, dedicați complet articulării paradigmei filosofice dominante în țara sa și dezinteresat aproape complet de ceea ce se întâmplă dincolo de Canalul Mânecii, cu atât mai mult dincolo de Ocean. Nu toți colegii săi de la universitate împărtășesc acest ideal; există destule cursuri la universitățile pariziene care preiau teme și utilizează o literatură proprii școlilor anglo-americane. Dar profesorul Laruelle e interesant tocmai prin aceea că nu s-a lăsat atins de asemenea influențe; el reprezintă, prin chiar acest fapt, filosoful francez ***par excellence****.*

Ilie Pârvu – Am citit câteva capitole din ultima dumneavoastră carte, *Theories des identités.*

François Laruelle: Penultima. Ultima a apărut acum trei săptămâni și se cheamă *Théorie des étrangers*. Ea inaugurează, de altfel, o colecție pe care am numit-o de „non-filosofie".

I. P. – Penultima, atunci. Citisem anterior și câteva studii despre Kant din „Revista internațională de filosofie", *Reflexions sur la finitude.* Cartea dumneavoastră își propune un proiect foarte original, acela de a reconstrui, în acelasi timp, știinta și filosofia. În acest caz, aș dori să vă întreb care este concepția dumneavoastră cu privire la posibilitatea actuală a unei metafizici. Este o chestiune care mă privește personal pentru că am ținut, timp de doi ani, un curs de metafizică și m-ar interesa foarte mult să știu care este pozitia pe care o susțineți cu privire la posibilitatea metafizicii (din perspectiva cărții dumneavoastră), după deconstrucția metafizicii și după prăbușirea gândirii categoriale tradiționale.

F. L. – S-ar putea aminti, pentru început, că totul începe să se ridice împotriva metafizicii odată cu Kant; de fapt, odată cu „dialectica transcendentală"; iar această atitudine este relansată, din punctul meu de vedere, începând cu Nietzsche: toate sistemele metafizice sunt depășite, spune Nietzsche, iar grecii strălucesc mai mult decât oricând. Prin urmare, Nietzsche e unul dintre cei care anunță un anumit sfârșit al metafizicii, pentru că, după părerea mea, există mai multe sfârșituri posibile ale metafizicii. Apoi Heidegger relansează tema în maniera sa proprie – este o altă viziune a sfârșitului metafizicii; s-ar putea spune că el vorbește, la rigoare, de moartea metafizicii, dar acest lucru este foarte delicat pentru că termenul „moarte", după părerea mea, nu este foarte potrivit aici. Pe urmă au venit oameni ca Derrida și Deleuze în Franța; Deleuze a reluat tema sub forma sa nietzscheeană iar Derrida sub forma sa heideggeriană, accentuând însă aspectul de deconstrucție a metafizicii. Ceea ce ei înțeleg prin metafizică este de fiecare dată o realitate diferită; prin urmare, problema „comparației" devine foarte discutabilă, foarte dificilă, pentru că ceea ce ei numesc *reprezentare, prezență, logocentrism, metafizică*, sunt concepte ușor eterogene care nu se pot regăsi la Nietzsche și la Heidegger, sau la Deleuze și la Derrida. Dar, în sfârșit, se poate considera că există un fel de invariant istorico-sistematic, în același timp istoric și sistematic, invariantul unei anumite „figuri" a metafizicii. Și aici aș relua ceea ce eu consider a fi conceptul cel mai totalizator al metafizicii, cel ce e descris (cu unele nuanțe, poate) de către Heidegger sub titlul de „constituire onto-

teologică a metafizicii", insistând asupra faptului că descrierea heideggeriană a metafizicii are două aspecte, ceea ce era deja foarte larg anticipat de scolastică. De la Aristotel la Descartes, trecând apoi prin Leibniz si Wolf, conceptul de metafizică se consolidează sub forma a ceea ce se numește „metafizica de școală", (*Schulmetaphysik*). Putem descrie metafizica, după opinia mea, ca o dualitate de științe, sau, mai exact, ca o știință unică compusă din două științe, metafizica specială și metafizica generală. Metafizica specială se ocupă mai mult de Dumnezeu, care e obiectul său prim, sau de inteligențele divine, adică de îngeri sau de „spirite"; apoi metafizica generală se ocupă mai mult de ființarea ca ființare(*l'étant en tant qu'étant*), deci de ființa ființării (*l'être de l'étant*). Metafizica generală se ocupă de cauza sau fundamentul ființărilor, în timp ce metafizica specială se ocupă de baza, într-un anumit sens universală, a ființei. Dar ceea ce e foarte interesant, istoricește vorbind, (și suntem condiționați încă de aceasta), este că, la Aristotel, și poate până la Kant, metafizica specială este scopul ultim al metafizicii. Metafizica generală nu e practicată decât *pentru* metafizica specială. În timp ce, prin travaliul pe care Kant însuși l-a făcut în *Critica ratiunii pure*, interpretată însă ca metafizică, așa cum o face Heidegger, tocmai metafizica generală, care este o teorie sau o știință a ființării ca ființare, cuplată poate pe modelul științific newtonian, a dobândit cea mai mare importanță și s-a dezvoltat pentru ea însăși, de unde și critica făcută de Kant metafizicii speciale, dar nu în general, ci a metafizicii speciale sub aspecul său teoretic. Și o înlocuiește cu o metafizică specială care o conservă sub aspectul ei practic. Dar această substituire a teoreticului cu practicul, din punct de vedere al metafizicii speciale, nu a fost posibilă decât prin dezvoltarea metafizicii generale. Dacă se consideră tot ce au făcut Schelling și Hegel, se poate spune, urmând și opinia lui Heidegger, că ei au revenit la metafizică, dar evident nu sub forma sa antică, dialectizând; însă ei l-au evitat, într-un fel, pe Kant; ei nu au răspuns problemelor lui Kant ci l-au evitat, cum spune Heidegger. Apoi, Heidegger a încercat să tematizeze sub o formă destul de diferită această schemă, de unde și ideea că metafizica și-ar fi dezvoltat toate posibilitățile cu Hegel și chiar cu Nietzsche, și că ar fi, într-o anumită măsură,

„înfășurată" în ea însăși — s-a repliat în sine în această „înfășurare" — și că, dintr-odată, sfârșitul, în acest sens de repliere în sine a metafizicii, ar deschide un alt spațiu, în care te poți instala, cu condiția de a face, desigur, ceva diferit. Eu cred, și asta e o convingere personală, că majoritatea persoanelor care se sprijină pe Heidegger și pe ideea unui sfârșit al metafizicii (sfârșit în sens de repliere în sine), deci care se sprijină pe ideea unei *de-limitări* a metafizicii, toți aceștia vor reproduce în realitate o nouă formă a metafizicii, o vor reproduce subversiv, fără să-și dea prea bine seama de aceasta, dar, în fond, o vor reutiliza – pentru că nu te poți debarasa de metafizică pur și simplu. De exemplu, am un excelent coleg, foarte cunoscut, Jean-Luc Marion, care încearcă să caute, într-o anumită formă de fenomenologie, un substitut al metafizicii. Personal, eu nu cred că fenomenologia scapă în mod fundamental metafizicii; ideea de a fonda o filosofie pe intuiție, în sensul lui Husserl, nu ne îndepărtează fundamental de metafizică.

Să presupunem însă, într-un al doilea moment, că aș pune problema în alt mod: aș spune deci că dacă dorim să definim filosofia, suntem obligați să o definim în raportul său esențial cu metafizica; aș spune că *vom numi filosofie orice discurs structurat ca metafizică.* Spun *ca* metafizică. Asta nu înseamnă că discursul lui Nietzsche, discursul lui Derrida, discursul lui Heidegger însuși sau discursul anumitor pozitiviști ar fi în mod imediat metafizice. Nici pe departe. Dar majoritatea întreprinderilor filosofice, atunci când critică metafizica, se mulțumesc, în realitate, să o îndepărteze, nu să o distrugă în mod real, pentru că metafizica nu poate fi distrusă pur și simplu, cu ușurință. Aș spune deci că metafizica este structura însăși a filosofiei, chiar și atunci când filosofia încearcă să se îndepărteze de metafizică și face propria sa critică a metafizicii. Eu cred că orice filosof include în gândirea sa o critică a metafizicii, adică a filosofiei anterioare, de fapt. Deci cred că problema trebuie pusă într-un mod mai larg, mai înglobant și mai universal, pentru că toți cei care revendică titlul de filosofie, în sensul ei spontan, pur și simplu, imediat, toți cei ce revendică ceea ce eu numesc „principiul filosofiei suficiente", se supun încă, într-un anumit fel, metafizicii. Deci, dacă dorim să criticăm metafizica, trebuie să întreținem un alt raport cu

filosofia însăși; nu trebuie să vrei să faci filosofie în mod spontan... Ce vrea să spună „spontan"? Și asta e o problemă. ... Sub amenințarea de a relua gestul metafizic cu anumite nuanțe sau variațiuni. Deci, ceea ce numesc „non-filosofie" este proiectul sau programul de a întreține cu filosofia un raport non-filosofic; și cu metafizica, evident, un raport non-metafizic. Filosofia spune adesea că ea nu este metafizică, dar non-metafizicul care revendică filosofia n-ar putea fi acela pe care încerc să-l explorez. Condițiile unei non-filosofii sunt duble: mai întâi trebuie găsit un punct al realității care să nu fie filosofabil (*philosophable*), care nu cade sub concepția ființei (ființa în sensul cu care operează metafizica, deci ființa ființării, sau diferența ontologică); această condiție este absolut primordială. A doua condiție este că non-filosofia nu înseamnă în nici un caz negarea filosofiei, ci o altă utilizare a filosofiei. În care se acceptă negarea a ceva, negarea ideii, dar pur și simplu a ideii că filosofia e suficientă pentru a gândi realul. Dacă am putea găsi un punct al realității care nu a fost încă „filosofat", atunci am putea nega numai aceasta: ideea că filosofia este suficientă pentru a gândi realul. Deci am putea nega „principiul filosofiei suficiente", adică tocmai ideea că filosofia este suficientă pentru tot.

Dar, prin chiar aceasta, vom folosi filosofia în mod constant; vom folosi în mod constant vocabularul filosofic, termenii, categoriile, conceptele, vom utiliza cuvântul „ființă", cuvântul „ființare", însă toate acestea sub anumite reguli de utilizare, sub o anumită pragmatică, reguli care, în esența lor, nu vor mai depinde de filosofia însăși, dar a căror „materie" va fi, într-un anume sens, filosofia. În felul acesta se va ajunge, în ceea ce eu numesc „non-filosofie", la ceea ce va fi, în fapt, un fel de generalizare a structurii filosofice, simultan cu reducția, cu suspendarea, cu „punerea între paranteze" a suficienței lor, a „suficienței filosofice", care ar vrea ca filosofia să fie capabilă să gândească întregul real, nu numai întreg realul empiric, ci și esența însăși a realului.

Dar toate eforturile filosofilor francezi contemporani, și cred că asta se poate spune despre aproape toți, se orientează spre căutarea unui punct limitrof al metafizicii, a unei alterități a metafizicii, găsirea (și aceasta e soluția cea mai radicală) unui punct extra-teritorial în

raport cu metafizica sau filosofia. Aș spune atunci că metafizica este centrată în jurul ființei, a problemei ființei, adică în jurul ontologiei care a devenit o temă tot mai dominantă, prin Kant însuși și prin Heidegger. Unii filosofi contemporani, aș spune că cei mai mulți, caută o gândire care nu mai e axată pe ființă (*l'être*), ci mai curând pe „celălalt" (*l'autre*), pe fenomenele alterității. Levinas este unul din cei mai radicali în această cercetare, dar există și persoane mai puțin radicale decât Levinas, care țin mai mult cont de metafizică, pentru că Levinas, în esență, nu vrea să țină cont de metafizică absolut deloc. Aceste persoane mai puțin radicale decât Levinas sunt, pe de-o parte, Deleuze și Derrida; ei apără închiderea în ea însăși a metafizicii ca sistem, o apără, o critică și o „deschid", cu mai mult sau mai puțină forță, cu mai mult sau mai puțină alteritate sau extra-teritorialitate; aș spune că, din acest penct de vedere, Deleuze este mai slab, pentru că este cel mai nietzscheean, iar Derrida este mai radical, pentru că este cel mai heideggerian; în plus, la Derrida există un element iudaic, ce vine de la Levinas, și, deci, acest element iudaic se manifestă printr-o gândire a alterității, și, în final, la Levinas, printr-un primat al eticului; la Derrida nu este însă vorba de un primat al eticului, ci de ceea ce se numește „deconstrucție". Atunci, ființa ar fi axul sau pivotul metafizicii tradiționale iar „celălalt" ar fi pivotul sau axul deconstrucției sau deconstrucțiilor – mă întreb dacă nu putem pune aici pe Wittgenstein. Eu personal am căutat un alt punct, care este „unul" (*l'un*); nici ființa, nici „celălalt" ci „unul". Cred că „unul" nu a fost realmente gândit ca atare de filosofie. Heidegger are o formulă extraordianră într-un curs numit „Concepte fundamentale", care este tradus în franceză: în zorii filosofiei grecești, spune el, „ființarea" și „Unul", *on* și *hen*, s-au împreunat, s-au amestecat inextricabil.

I. P. – La Aristotel ființa apare ca „Unu".

F. L. – Desigur.

I. P. – Ați utilizat în cartea dumneavoastră un mare număr de concepte științifice, cum ar fi: „singularitate", „invariant", „catastrofă", „cauză". S-ar putea spune că acestea ar fi non-categoriile unei noi filosofii, „non-" fiind înțeles în sensul dumneavoastră?

F. L. – Da, se poate înțelege astfel, este adevărat, dar eu cred că nu trebuie să facem epistemologie, pentru că aici nu e vorba de

epistemologie, ci trebuie să reânnoim prin aceste mijloace vocabularul filosofic, bogăția filosofiei, să reânnoim stocul său categorial prin apel la concepte, la evenimente și la cunoștințe de tip științific. Cred că dacă abandonăm punctul de vedere al metafizicii, ca știință a ființei, deci dacă abandonăm punctul de vedere al epistemologiei – pentru că eu consider că epistemologia rezultă dintr-un anumit tip de filosofie a științei și, finalmente, din metafizică – este posibil, cu ceea ce eu numesc „Unul" (care e deci extra-teritorial în raport cu filosofia dar care permite să întreții un alt tip de raport cu filosofia), este posibil să introduci cunoștințe de tip științific în chiar interiorul unei noi forme de gândire ce ar trebui să fie simltan filosofică și științifică. Epistemologia este altceva; pentru mine, epistemologia este stăpânirea filosofică a științei, este o grilă de lectură filosofică proiectată asupra științei, cu anumite condiții, pentru că nu poți proiecta, de pildă, filosofia asupra științei fără a ține cont că știința este un fapt. Dar nici acest lucru, că știința este un fapt, nu e ceva sigur; știința ar putea fi un proces continuu al cunoașterii, iar nu un fapt împlinit. Toți filosofii, de exemplu, opresc cunoașterea la un moment dat, opresc știința la un moment dat: Kant o oprește la Newton, Nietzsche o oprește la termodinamică, Bergson la evoluție, Descartes la geometria analitică, Platon la problemele geometriei, la numerele iraționale, Leibniz la dinamică; fiecare din ei oprește cunoașterea științifică, ia o teorie locală, subliniez *locală*, o izolează de procesul cunoașterii științifice, declară că aceasta este esența științei și, apoi, imediat, declară că aceasta este esența realului; iar filosofia se sprijină pe această teorie ce a fost idealizată, abstrasă din elementul său originar, și o utilizează, la rândul ei, ca grilă de lectură a realului. Dar în realitate filosofia este cea care-și proiectează asupra științei propriile ei categorii. Mărturisesc că, personal, aceasta sfârșește prin a mă deranja foarte mult. Exista în marxism, în orice caz în marxismul francez din jurul lui Althusser, o idee pe care eu personal o găsesc foarte interesantă: este tocmai ideea că filosofii se declară sau încep întotdeauna în contrasensul unei descoperiri științifice, iar eu cred că acest lucru este cât se poate de verificabil empiric, în afară poate de cazul lui Heidegger, care este un caz cu totul special, pentru că Heidegger nu

datora nimic științei, legând filosofia mai mult de poezie decât de știință (raportul cu poezia, la Heidegger, își derivă de asemenea semnificația din acest refuz al științei, care e, de altfel, un refuz complet, în acest caz). Deci filosofii reacționează prin contralovituri date științei și elaborează o gândire care este, aș spune, foarte ierarhică și ierarhizantă, în care filosofia folosește știința, dar mereu în beneficiul său, în ultimă instanță. Dar aș spune că filosofia nu produce cunoaștere. Ea folosește cunoștințe științifice și produce ceea ce ea va numi gândire, reflecție etc. *asupra* științei; dar ea nu produce cunoștințe.

Valentin Mureșan – Aș fi interesat de această distincție, din punctul dumneavoastră de vedere, între gândire și cunoaștere; adică, mai concret, ați spus că epistemologia este o lectură filosofică a științei; dar putem citi știința și din punct de vedere istoric, sociologic sau logic și acestea se numesc, în general, „epistemologie". Întrebarea mea este atunci: care este lectura *filosofică*, mai precis care sunt notele care disting lectura filosofică de lectura sociologică sau istorică, cum este cea a școlii lui Kuhn sau a epistemologiei evoluționiste anglo-saxone, sau de lecturile, să spunem, logico-matematice, cum sunt cele ale filosofilor anglo-americani sau germani ce elaborează diferite modele ale științei? Deci care este *specificul filosofic* în acest caz? Probabil că răspunsul poate fi extins și la alte domenii ale filosofiei.

F. L. – Sunt foarte interesat de întrebarea dumneavoastră. Fie că e vorba de epistemologie, de epistemologie să spunem reflexivă, transcendentală în maniera teoriei clasice a cunoașterii, fie că e vorba de o epistemologie pozitivistă, sociologică, în maniera lui Auguste Comte, ori logică, într-o manieră mai anglo-saxonă, fie că e vorba de un realism, de un idealism sau de un pozitivism, eu cred că orice epistemologie conține presupoziții filosofice care sunt în mare următoarele. Există o judecată filosofică asupra științei. În primul rând, știința nu cunoaște adevărata lume reală; filosoful este cel care cunoaște ceea ce e cu adevărat real. Platon spune că geometrul visează, doar filosoful cunoaște cercul în sine. Este foarte grav să spui asta; și e decisiv, după părerea mea, pentru întreaga istorie occidentală a raportului dintre filosofie și știință. Heidegger reia această temă: el

are celebra frază „știința nu gândește *la fel ca* filosofia". Dar asta înseamnă, în fapt, că, așa cum filosofia e în realitate adevărata gândire, știința nu gândește, nu accede la lumea reală autentică, ea are nevoie de medierea filosofiei pentru a se racorda la adevăratul real. Știința nu se interesează decât de ființare și de proprietățile ființării, în timp ce filosofia tematizează ființarea ca ființare, deci există o superioritate a filosofiei asupra științei legată de demnitatea ontologică a obiectului său. Și apoi, zice filosofia, știința nu gândește, ceea ce înseamnă că ea este, la limită, tehnicistă, simbolică, operatorie, oarbă și surdă. Ea nu aude vocea ființei. Eu cred că aceste două presupoziții, puse în sistem, deși mai există și altele, se află în chiar inima epistemologiei și că ele inervează încă întreaga epistemologie.

Dar dacă dumneavoastră presupuneți că există un fapt al științei, că știința are o origine empirică, atunci întreg pozitivismul este profund filosofic. Pentru mine, el este profund metafizic. El este antimetafizic, dar este contrar unei metafizici superficiale, idealiste, însă nu este contrar *metafizicii*; și aceasta pentru că el însuși reproduce gestul metafizic.

V. M. – Există în prezent, în primul rând în filosofia anglo-saxonă, dar cred că și în Franța, o mare dezbatere asupra problemelor eticii practice, să spunem așa, a eticii aplicate (*applied ethics*), care analizează marile probleme ale societății: feminismul, avortul, homosexualitatea etc. În America și în Anglia acest tip de dezbateri sunt numite, totuși, „filosofie". Pentru mine e dificil să întrevăd, dacă plecăm de la punctul dumneavoastră de vedere asupra filosofiei ca legată strict de metafizică, cum se poate ca acest gen de discuții să fie numite „filosofice", într-un sens tare al cuvântului.

F. L. – Dar ideea însăși a unei etici aplicate nu presupune oare principii non-aplicate, principii care sunt, într-un anumit sens, ale adevărului sau ale realității în sine?

V. M. – Adică scopul filosofului aici este acela de a reflecta asupra acestui gen de principii fundamentale? Scopul lui nu e acela de a discuta problemele concrete (de exemplu plasarea unei centrale nucleare sau drepturile animalelor).

F. L. – Da, ceea ce vreau să spun este că cei care revendică ideea unei etici aplicate, presupun în fapt că ceea ce fac ei nu este

decât aplicație și, prin aceasta, ei presupun, fără a o spune explicit, că există principii care nu sunt imediat aplicabile, care sunt principii prea universale pentru contingența și particularitatea experiențelor. Deci, ei continuă să presupună ceva metafizic sau care ține de un ordin metafizic, refuzându-l totodată.

V. M. – Cred că ar fi interesant să elaborați punctul dumneavoastră de vedere asupra acestei teme. Nu știu dacă punctul dumneavoastră de vedere este „poluat" sau influențat de alte opinii...

F. L. – Influențat, pentru că „poluat" sună foarte rău....

V. M. – Voiam să spun: ...de opiniile anglo-saxone asupra metafizicii; cu toate că punctele de vedere anglo-saxone asupra metafizicii cred că sunt foarte diferite de cele franceze: mă gândesc, de pildă, la metafizicile modale, care sunt un domeniu foarte tehnic, la felul în care face Suppes metafizica ...

F. L. – Există mai multe concepte anglo-saxone asupra metafizicii care sunt diferite, cu siguranță, de ceea ce, prin scolastică, apoi prin Kant și Heidegger, am putea numi aici metafizică.

V. M. – Dar sunt aceste diferite puncte de vedere prezente aici, în Franța?

F. L. – Nu. Știți, francezii care încearcă să introducă filosofia anglo-saxonă sunt persoane, îmi cer scuze pentru că spun asta puțin brutal, care au un spirit chiar mai mărginit decât anumiți englezi și americani care au făcut și au trăit în mijlocul unor asemenea lucruri, având uneori idei mai înglobante, mai largi; aici, pentru că mediul a fost ostil, la început, filosofiei anglo-saxone, au introdus această filosofie sub o formă destul de violentă, destul de strategică, poate și supraestimându-o, dar prin opziție; este vorba de o luptă instituțională și de o luptă teoretică.

V. M. – Și de când durează această luptă? Ea nu a fost mereu prezentă.

F.L. – Ea a început, poate, acum douăzeci de ani.

V. M. – Douăzeci de ani?

F.L. – Da, dar sub o formă foarte slabă Au existat în special acei filosofi francezi care au scris mai ales despre Wittgenstein; dar Wittgenstein nu este filosofie analitică. În orice caz, în Franța lumea consideră acum că Wittgenstein nu are o mare legătură cu filosofia

analitică; filosofia analitică sau unele curente ale sale l-au folosit pe Wittgenstein, de multe ori deturnându-l de la sensul său autentic sau originar; dar Wittgenstein însuși e un austriac, este cu totul altceva...Dar, oricum, asta este interesant....

I. P. – Unul dintre colegii noștri de la București susține contrariul: singurul filosof analitic veritabil este Wittgenstein.

F. L. – Bine, e contrariul, deși nu e un punct de vedere chiar atât de opus; pentru că dacă spunem că este singurul filosof analitic veritabil, înseamnă că ceilalți nu sunt, în fapt, wittgensteinieni; deci sensul cuvântului „analitic" trebuie aici schimbat.

V. M. – V-aș putea adresa acum o întrebare istorică? De când credeți că provine această ruptură, această bifurcație între tradiții filosofice care apar ca incompatibile: între tradiția analitică și cealaltă – cum ați prefera să o numiți?

F. L. – Continentală.

V. M. – Continentală, deși cred că aici nu acesta este cuvântul cel mai potrivit: el are pe continent o sonoritate ironică, nu-i așa?

F. LM. – Nu; la susținătorii filosofiei analitice da, el poate avea o asemenea tonalitate, dar...

V. M. – Dar, istoric vorbind, cum se explică faptul că în epoca modernă nu a existat o asemenea ruptură?

F. L. – Asta s-a întâmplat la sfârșitul secolului XIX; mai întâi a fost Moore. Moore și Russell, aproape simultan. Întreg contextul filosofic englezesc, la sfârșitul secolului XIX, era hegelian; iar Russell a început și el ca hegelian și kantian, atunci când a scris cartea lui despre geometrie, *Filosofia geometriei*, care este o carte kantiană. Apoi, ruptura a venit odată cu Moore și Russell, dar avea, în fapt, surse vieneze și germane mai vechi, cum ar fi Frege. Nu putem spune că Frege era implicat direct în acest curent: el este unul din părinții fondatori, un părinte îndepărtat, dar totuși un părinte fondator. Iar bifurcația a început la sfârșitul secolului al XIX-lea în Anglia și a devenit o adevărată cultură filosofică, până în punctul în care acum nu ne mai putem imagina o reconciliere posibilă.

V. M. – Nu ne mai putem imagina așa ceva?

F.L. – A, nu. Sigur, eu cred că trebuie să se încerce realizarea ei, trebuie căutată.

V. M. – Dar există eforturi actuale în acest sens?

F. L. – Nu, aceste tradiții sunt foarte opuse.

V. M. – Pentru că am văzut deja la Paris o mulțime de cărți traduse din spațiul filosofiei analitice și am văzut fenomenul analog în Anglia.

F. L. – Sigur, ceea ce voiam să spun e că filosofia analitică apare la edituri foarte precise, în colecții foarte precise și e foarte greu să editezi aici, de exemplu, o carte de filosofie continentală, într-o colecție de filosofie analitică.

V. M. – Dar spuneți-mi, psihologic vorbind, autorii analitici nu vă pun anumite dificultăți de înțelegere? Cum vă raportați la acest gen de texte? Firește că situația e diferită de la un autor la altul, dar probabil că aveți o anumită „senzație". De pildă, atunci când ei citesc texte continentale acuză, de regulă, „obscuritatea" lor. Există ceva simetric aici, adică o rezistență în penetrarea acestui tip de gândire?

F. L. – Nu este deloc vorba de o opacitate simetrică opacității germanice: Hegel, filosof „cețos" cum se spune. Ei sunt pentru noi — cum să spun – ei sunt prea simpli; deși sunt foarte complecși, au o mare tehnicitate, care nu este, desigur, aceeași ca în cazul filosofiei transcendentale, de exemplu, dar au o foarte mare tehnicitate care este greu de pătruns, e adevărat, dar ceea ce este încă și mai greu de înțeles este simplicitatea unora dintre presupozițiile lor, care ne par extrem de naive; ei spun că noi suntem metafizicieni, adică persoane ale căror enunțuri nu sunt verificabile, sau care folosesc termenii fără să-i fi analizat etc., dar pentru noi ei au presupoziții prea simple, pe scurt, prea elementare.

V. M. – Îmi permiteți să vă pun acum o întrebare pe care i-am adresat-o unui englez, un englez care e, într-un fel, foarte francez, mă refer la domnul Alan Montefiore și care mi-a răspuns că e o întrebare neinspirată; o repet, totuși, pentru că un filosof foarte la modă în România a formulat o întrebare similară. Dacă ați fi întrebat acum sub numele cărui filosof se află acest secol, care va fi răspunsul dumneavoastră? Răspunsul filosofului român pentru secolul trecut era Hegel, dar nu vă spun și răspunsul lui pentru acest secol; vi-l voi spune ulterior.

F. L. – Da, Heidegger este foarte dificil de cuprins; el are o uriașă influență în formularea problemelor, nu numai în soluții, ci

în punerea problemelor, în definirea unui raport serios cu filosofia; a unui raport total cu filosofia; asumându-ne ansamblul tradiției filosofice sau metafizice. Toți pun probleme pornind de la Heidegger; Heidegger a furnizat un fel de limbaj fundamental, cel puțin pentru filosoful francez, chiar și Levinas folosește turnura heideggeriană. Deci, care este acel filosof?

V. M. – Același. Dar îmi amintesc acum că i-am răspuns domnului Montefiore că mă îndoiesc de inadecvarea întrebării, pentru că am întîlnit, de exemplu, un filosof englez care punea problema în aceiași termeni, fie ei și naivi, mă refer la Roger Scruton, care afirma: „secolul acesta stă sub numele lui Wittgenstein". Alți analitici evocă numele lui Russell...

F. L. – Russell, nu. Russell este un tip formidabil, un spirit prodigios, dar aș spune că e prea ... cercetător și renunță adesea la propria sa filosofie, renunță la tot ce a făcut anterior și trece la altceva; dar, în sfârșit, cu nu l-am studiat pe Russell și firește că numai cine l-a studiat ar putea spune ceva de genul acesta (cunosc pe cineva care a studiat foarte bine aceste probleme). Apoi, Wittgenstein... eu cred că este dificil să-i separi pe cei doi.

V. M. – Dar Wittgenstein însuși a fost diferit în lucrări diferite, mă refer la *Tractatus* și la *Cercetări.*

F. L. – Eu cred că Wittgenstein are un succes enorm și va continua să-l aibă, pentru că este un filosof profund misterios și pentru că de aceea va putea fi oricând sursă de interogații; există în maniera sa de gândire ceva enigmatic care face ca el să poată fi chestionat perpetuu. Dar filosoful, care este de asemenea foarte misterios, Heidegger, cu el e, poate, altceva; el a impus o cotitură filosofiei, manierei de a filosofa, felului de a pune problemele, raportului cu filosofia.

I. P. – Pentru că mai avem câțiva ani până la sfârșitul secolului, cred că nici Heidegger nici Wittgenstein, ci Whitehead va fi filosoful acestui secol, pentru că Heidegger și Wittgenstein nu instituie decât filosofia, filosofia universitară, filosofia profesională. Whitehead a influențat teologia, fizica, matematicile, știința, la fel ca și Platon; el este de asemenea constructorul unei mari filosofii.

F. L. – Da, sigur că Whitehead este foarte trecut cu vederea.

I. P. – Am văzut o carte foarte recentă numită *L'effet Whitehead* despre influența lui Whitehead asupra filosofiei.

F. L. – Da, însă, dacă sunteți de acord, noi *nu* am putea spune că Whitehead este în prezent cel mai mare filosof al secolului XX; pentru că, în mod evident, pentru noi el nu este asta: el nu ne-a influențat în mod deosebit; Heidegger este imens ca influență în comparație cu Whitehead.

V. M. – Dar ați putea să concentrați în câteva cuvinte punctul dumneavoastră de vedere sau, de ce nu, punctul de vedere francez, asupra menirii specifice filosofului. Există o „profesie" de filosof, adică un domeniu de activitate specific, cu probleme specifice, cu metode specifice, care să presupună un antrenament intelectual specific, și care sunt distincte, să zicem, de ceea ce fac oamenii de știință sau eseiștii literari sau eseiștii politici etc.

F. L. – Da, desigur, ceea ce este specific filosofiei este, poate nu metafizica constituită, așa cum există ea în cărțile de metafizică, ci, aș spune, spiritul metafizic, care nu este știință, nu este literatură, nu este psihanaliză, deși filosofia poate să întrețină un raport cu toate aceste discipline periferice, pentru că are o consistență a gândirii, o formă interioară a gândirii complet originală, care nu este cea a literaturii, nici cea a psihanalizei și are legătură cu structura însăși a metafizicii; când spun că filosofia e structurată *ca* o metafizică asta nu înseamnă că ea este întotdeauna, într-un mod banal, o metafizică; ci că metafizica a creionat, aș zice o dată pentru totdeauna, ansamblul posibilităților unei filosofii. Filosofia poate, desigur, să și inventeze, dar numai în interiorul acestui orizont.

V. M. – Dar unde i-ați situa, de exemplu, pe acești filosofi francezi care sunt Bernard Henri-Lévy, Glucksmann ?

F. L. – Nu, nu, vedeți, aceștia nu sunt filosofi...

V. M. – Dar atunci ce sunt?

F. L. – Nu, scuzați-mă, pentru mine, și pentru mulți dintre noi, nu sunt filosofi absolut deloc.

V. M. – În România au fost lansați la un moment dat ca atare. Și chiar cu destul tapaj. Ce sunt atunci ?

F. L. – Sunt intelectuali. Ceea ce numim în Franța „intelectuali" – știți, se spune mereu că intelectualul ar fi un produs tipic francez și asta este, poate, adevărat –; intelectualul se situează la frontiera dintre filosofie, literatură, politică și morală. De multe ori el are o formație filosofică, dar, fie că e vorba de Lévy sau de Glucksmann,

aceste persoane cu formație filosofică și-au pierdut interesul pentru marea tradiție filosofică (chiar dacă vrei să faci ceva nou, nu poți să-ți pierzi interesul pentru marea tradiție filosofică); ei au devenit într-o măsură mai mică sau mai mare ziariști, adică gânditori: nici ziariști, nici filosofi, acești „ziariști transcendentali" ... aceasta e formula unui intelectual foarte celebru, care nu mai trăiește, și care e oarecum părintele lor: Maurice Clavel. „Ziariști transcendentali" nu este o expresie nepotrivită, dar, în sfârșit, eu aș spune mai degrabă „transcendenți" decât „transcendentali". Aceste persoane devin acum instanțe ale autorității; autoritatea veritabilă nu o deține filosoful; filosofii nu mai dețin autoritatea veritabilă. Autoritatea o dețin intelectualii, care sunt intervievați în ziare și la televiziune; știți cum se întâmplă acum: se pune întrebarea „care e filosofia dumneavoastră" unui om de știință, unui ins care a traversat cu barca Atlanticul; dar filosofii nu mai sunt întrebați ce este filosofia pentru ei. Există o persoană care încearcă ceva de acest fel la televiziune, Michel Serre, dar acesta nu este cea mai mare figură filosofică...

V. M. – Este oare „adevărata filosofie" izolată în universități?

F. L. – Da, din păcate, cred că da. Îmi pare rău, dar cred că așa este. Dar mai este ceva interesant: în primul rând, filosofii au trăit întotdeauna, mai mult sau mai puțin, în cercuri închise: Academia, școlile peripatetice, Grădina lui Epicur; sigur, ei s-au aflat în mijlocul sofiștilor sau a politicienilor cu sensibilități filosofice și care nu erau realmente filosofi; filosofii s-au născut într-un vas închis, într-un mediu închis; și asta a continuat; așadar acum, printr-o altă întorsătură, filosofii nu ar mai putea reprezenta, după părerea mea, mare lucru în viața socială dacă nu ar fi susținuți de către Stat. Îmi pare rău, dar asta este situația. Noi suntem protejați ca filosofi, putem încă să practicăm filosofia, datorită Statului care ne ocrotește.Dar dacă Statul n-ar mai vrea să ne protejeze, industriașii, politicienii regionali, etc., toți aceștia s-ar deberasa complet de noi, pur și simplu nu am mai exista.

V. M. – Dar ce-și propun să facă după absolvire studenții dumnavoastră care învață filosofia? Care este motivația lor, în asemenea vremuri, pentru a urma filosofia ?

F. L. – Vedeți, sunt în primul rând interese de ordin personal. La terminarea studiilor numai foarte puțini dintre ei, foarte puțini, devin profesori de filosofie. Predarea filosofiei este singurul debușeu

conform și adecvat acestei discipline; aș putea spune că există o afinitate între pedagogia în general și predarea filosofiei. Dar toți ceilalți nu mai continuă să facă filosofie.

V. M. – Dar ce fac?

F. L. – Toate meseriile. Și în special, foarte curios, *marketing*. Sunt mulți care fac asta, nu spun că sută la sută, dar...Ei par să aibă spiritul destul de „liber", mai mult poate decât filologii, și sunt astfel utilizabili în acest mod.

V. M. – Dacă ar trebui să numiți un nucleu de persoane, de adevărați filosofi" francezi, pentru că în România s-a făcut mult zgomot în jurul acestor pseudo-filosofi, „intelectualii"...

F. L. – Și în Franța la fel.

V. M. – ... Altfel zicând, dacă ar trebui să sfătuiți un editor român să publice filosofii francezi contemporani cei mai semnificativi în acest moment...

F. L. – Vedeți, pentru mine nu există decât trei sau patru (cu al patrulea este o problemă mai specială): există *Deleuze*: este un filosof magnific (eram și eu foarte deleuzian mai de mult, acum nu mai sunt); Deleuze este în același timp nietzschean, spinozist, are o filosofie care este, cu toate acestea, destul de originală; apoi are un stil de gândire, o scriitură și un fel de a gândi foarte original și, totodată, foarte frumos. Deci Deleuze, apoi *Derrida* – dar Derrida este planetar...

V. M. – Este mai mult decât francez.

F. L. – Da, în prezent, este mai mult decât francez: este american, japonez, nu știu dacă și român...Deci, Deleuze...Derrida...

V. M. – Paul Ricoeur...

F. L. – Ricoeur nu (el mi-a condus teza de doctorat....). Dar nu, nu cred că Ricoeur este un filosof de viitor. Dar, sigur, fiecare judecă așa.... *Foucault*. Foucault da. Foucault începe să aibă mai mult viitor, dacă pot spune așa. Mai este desigur *Levinas*, dar Levinas este fără discuție foarte cunoscut acum. Pe urmă mai există un filosof al cărui nume sunt aproape sigur că nu-l știți (poate că mă înșel, ceea ce m-ar bucura). E vorba de *Michel Henry*. Acesta este un foarte mare filosof; el a descoperit ceva, este foarte original în comparație cu ceilalți. Problema ar fi că a consumat în teza sa, în marea sa lucrare,

900 de pagini pentru a spune un singur lucru, care este foarte important, dar care este, cu toate astea, ilizibil. Însă a scris lucrări ulterioare mai lizibile. Lucrarea sa voluminoasă se numește *L'essence de la manifestation* — este o fenomenologie, dar nu husserliană, și nu heideggeriană: este tema imanenței radicale; eu am reluat această temă într-o formă chiar mai radicală decât la Michel Henry. El a scris mai multe lucrări, dintre care pe una o găsesc și mai lizibilă și mai istorică și care se cheamă *Genealogie de la psychanalise*, care nu se referă de altfel la psihanaliză, numai ultimul capitol se referă la asta; există acolo studii despre Descartes, Kant, Scopenhauer, Nietzsche și Freud, dar aici apare foarte bine gândirea lui Michel Henry. O lucrare a sa mai mică este *La fenomenologie materielle*; apoi, e pe cale să termine o carte despre creștinism, o filosofie a creștinismului. A scris și despre Marx, două volume enorme despre Marx, un Marx nemarxist, adică un Marx foarte original, un Marx care nu cunoaște revoluția, care nu cunoaște lupta de clasă, care este doar un economist și un filosof al individului, care a făcut o ontologie a individului social, la nivelul ideologiei germane. Dar este o carte mare; după părerea mea, Marx este foarte problematic...

V. M. – Marx este, în orice caz, mult mai prezent aici decât filosofii analitici.

F. L. – El este *încă* prezent. Dar devine tot mai puțin...

V. M. – De ce?

F. L. – A, a fost foarte dur...În primul rând, au fost „noii filosofi": Bernard Henri-Lévy, Glucksmann și alții, care, înainte de căderea marxismului, au atacat violent, în plan teoretic, marxismul. L-au atacat în numele eticii, în numele lui Kant, de exemplu. Dar l-au atacat în numele a orice, chiar și în numele lui Mao Tse Dun...Și marxismul s-a scufundat... Bine, eu regret că s-a scufundat. Există multe lucruri care pot fi scoase din marxism, pe plan teoretic, pe plan operatoriu, pe planul analizei, al conceptelor, sunt multe...

V. M. – Căderea lui Marx în mediile filosofice a fost accentuată de evenimentele din Est, probabil.

F. L. – Da, căderea zidului Berlinului, a sistemului sovietic. În Franța ziariștii, intelectualii, filosofii s-au simțit despovărați în raport cu marxismul. Înainte trebuia să fii marxist. Pentru că marxismul

semnifica un lucru serios, semnifica viitorul, problematica istoriei, în fine, semnifica ceva serios. El venea cu problema unei critici cruciale. Dar odată ce a căzut, toată lumea s-a regăsit agitându-se în piață ....

V. M. – În țările ex-comuniste vom putea avea probabil un marxism autentic abia acum, după căderea marxismului ca dogmă.

F. L. – Da. Știți că în universitatea noastră, la Nanterre, se editează singura mare revistă marxistă actuală, care se numește *Actuel Marx*. E o revistă foarte internațională care încearcă să asigure comunicarea între nucleele marxiste care au supraviețuit cataclismului.

V. M. – Am văzut-o și am avut o discuție cu editorul ei, dl J. Bidet. Vă mulțumim foarte mult pentru acest tur de orizont filosofic și sperăm să vă avem oaspete la Universitatea din București.

Alan Montefiore:
Între Wittgenstein și Heidegger

L-am întâlnit pe profesorul Montefiore la Oxford, în cafeneaua Colegiului Balliol, după ce i-am trimis o scrisoare și l-am rugat să mă primească. Am vorbit despre situația din Europa de Est și apoi am urcat în biroul său de la ultimul etaj al uneia din clădirile Colegiului. Birou vast, cu pereții acoperiți de rafturile bibliotecii personale (toate birourile profesorilor de la Oxford arată la fel), având în tavan un luminator generos în care ploaia britanică mitralia amenințător.

Profesorul Montefiore e tipul omului de o amabilitate în exces, cu care ai șansa să stabilești, din primul minut, o relație caldă. El este, înainte de toate, un animator: a coordonat nenumărate volume, a aruncat punți ale dialogului cu filosofii continentali, a organizat „seminarii" deschise în care s-au perindat o pleiadă selectă de personalități din afara universității, de la cercetători până la parlamentari.

Căsătorit cu o franțuzoaică, profesoară de filosofie la Londra, dna Catherine Audard (traducătoarea lui Rawls în franceză și animatoare a tradiției analitice în Franța), profesoul Montefiore e filosoful – rar printre britanici – care privește cu respect și studiază sistematic „filosofia continentală", mai cu seamă cea franceză, fiind convins că viitorul filosofiei ține de reîntâlnirea acestor două mari tradiții, odinioară indistincte. El e opusul „analiticilor duri", cum e J.C.C. Smart, care, la un cocktail dat de departamentul de filosofie pe Merton Street 10, mi-a spus scurt: „Francezii? Ei nu fac filosofie!" După aceea a închinat un pahar cu Alan Montefiore.

Valentin Mureșan: Aș vrea să vă pun câteva întrebări axate pe problematica naturii filosofiei și a felului în care vedeți raporturile dintre filosofia anglo-saxonă și cea continentală. Sunteți cunoscut ca un filosof care și-a petrecut mult timp pentru a stabili punți de legătură între filosofia analitică și cea continentală, în special cea franceză. Din câte îmi dau seama, asemenea filosofi sunt păsări rare printre britanici. Aceste preocupări ale dumneavoastră sunt destul de vechi: am citit o carte din 1973, în care avansați asemenea intenții. Pe de altă parte, am în minte o lucrare anterioară, din anii '50, *Introducere modernă în filosofia moralei*, în care păreți a fi un filosof sincer și pe deplin *analitic*. Spuneți acolo că stilul analitic reprezintă pentru dumneavoastră modul „cel mai firesc" de a formula problemele filosofiei. Întrebarea mea e simplă: cum s-a petrecut această cotitură în convingerile dumneavoastră filosofice? Sau, dacă nu a fost o cotitură, mai considerați și acum că stilul analitic este „cel mai firesc"?

Alan Montefiore: Nu-mi amintesc foarte exact ce am spus în acea lucrare, e mult de atunci. Oricum, nu aș mai scrie acum acel gen de carte. Ea a luat naștere dintr-o serie de prelegeri pe care le-am ținut la Universitatea din Keele, unde am predat timp de zece ani. A fost scrisă într-o manieră introductivă pentru studenții acelei universități care erau tineri veniți din școlile engleze, instruiți în tradiția culturală engleză și, desigur, stilul analitic aparține acestei culturi – vreau să spun, acest mod mai sistematic de a formula problemele și a duce discuțiile; deci nu aș spune „firesc" în general, ci „firesc" pentru acel auditoriu. De ce am scris atunci așa? Pentru că am fost educat și eu în tradiția analitică, aici, la Oxford și, în acest sens, stilul era „firesc" și pentru mine.

Pe de altă parte, franceza a făcut parte din viața mea încă de timpuriu; în casă s-a vorbit franțuzește. Apoi m-am căsătorit, în anii '50, cu o franțuzoaică și am avut mulți prieteni francezi. Prin urmare, era firesc să încerc să înțeleg ce fac ei ca filosofi. Deci interesul meu inițial pentru filosofia franceză a fost un amestec compus din extinderea acestui cerc de prieteni care aveau cultura franceză în spate și un anume gen de receptivitate a mea la acest tip de persuasiune care venea din partea lor. Mergeam des în Franța, am petrecut multe vacanțe acolo; mi s-a cerut apoi să fac o panoramă a filosofiei

franceze și am luptat atunci să înțeleg mai bine cărțile scrise de francezi, deși poate că nu am reușit întotdeauna.

V. M. – Deci nu a avut loc o „cotitură continentală" în biografia dumneavoastră intelectuală? Sunteți tot un filosof analitic.

A. M. – Nu, nu; sunt o mixtură.

V. M. – Chiar aceasta era întrebarea: sunteți un filosof analitic de un tip special?

A. M. – Mai degrabă m-aș opune etichetărilor. Sunt, pur și simplu, interesat în anumite probleme tipic filosofice și vreau să utilizez orice resurse culturale sau filosofice care mi se par de folos în a înțelege aceste probleme. Deci sunt un anume gen de mixtură.

V. M. – Ați putea încerca să caracterizați, cu ochiul filosofului analitic, stilul continental de filosofare? De unde provine ruptura dintre aceste două tradiții, atât de comentată de unii filosofi?

A. M. – Cred că cele două tradiții sunt, în fapt, două ramuri diferite ale unei singure tradiții – cea a filosofiei occidentale. Cred că separarea a avut loc la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea. Căci înainte, în orice caz până în timpul lui Kant, aveam o singură tradiție: filosofii nu erau toți de acord unii cu alții, dar ei puteau să-și dispute reciproc ideile. Ceea ce s-a întâmplat după aceea a fost un fenomen complicat... Au existat două tipuri de reacție la Kant: una a fost cea tipic britanică și, în subsidiar, americană –, adică a spune că paradoxele lui Kant și, mai ales, idealimul său transcendental utilizează noțiuni care nu pot evita producerea confuziilor și, de aceea, ei l-au abandonat și s-au orientat spre Hume. Pe de altă parte, a fost reacția germană – ea a fost tot un fel de transcendentalism, dar nu s-a mai spus „înapoi la Hume" sau la Leibniz etc., ci i s-a reproșat lui Kant că nu a mers destul de departe, asta au spus Schelling și Hegel; apoi a fost reacția la idealismul german – a lui Nietzsche și Kierkergaard – care nu avea precedente în alte tradiții. Au fost, desigur, și excepții de ambele părți, dar cred că acesta a fost momentul istoric în care a început separația.

În ce privește diferențele subsecvente... Aș spune că filosofia analitică a fost mult mai aproape de fluxul central al tradiției occidentale decât o anumită parte a filosofiei continentale, în următorul sens: începând cu secolul al XIX-lea, filosofia continentală a devenit

tot mai conștientă de propria sa istorie, dar nu ca istorie a filosofiei pur și simplu, ci ca element indispensabil în înțelegerea naturii problemelor. Problemele filosofiei apar, în general, sub forma istoriei respectivelor probleme. Deci, tot mai mult s-a încetățenit un sens general al filosofiei ca domeniu esențialmente istoric, nu în sensul, încă o dată, de istorie a filosofiei, ci ca istorie internă filosofării.

Cât privește filosofia analitică, ea nu se vedea implicată prea mult în aceste abordări istorice, ci mai degrabă era centrată pe studiul problemelor. Și chiar dacă unii autori se refereau la filosofi anteriori, o făceau pentru a se ajuta în înțelegera problemelor proprii. Deci e o mare diferență aici în înțelegerea relației dintre filosofie și propria sa istorie, după cum au existat diferențe și în ceea ce aș numi preocupările cu privire la reflexivitate, adică problema gradului în care sunt înțeleși termenii în care are loc cercetarea, funcție de deteminarea lor istorică; să înțelegi de ce utilizezi termenii pe care-i utilizezi și nu alții în propriile condiții istorice. În filosofia analitică, pe de altă parte, preocupările privind reflexivitatea au luat forma tehnică a metodelor logice, pe baza distincției dintre limbaj, meta-limbaj, meta-meta-limbaj etc.

O altă diferență semnificativă între filosofia analitică și cea continentală se leagă de o anumită dezvoltare a lui Kant. Dacă privim cu seriozitate idealismul transcendental, există două puncte de vedere din care putem înțelege producerea argumentelor. Când dezvoltăm explicit un argument, ordinea argumentării e rațională din punctul meu de vedere, adică ordinea internă a argumentării e determinată de considerații raționale, nu e o ordine temporală, ci e o ordine logică, rațională; prin urmare, în cazul unui argument de tipul $p \& q \rightarrow p$, nu are importanță dacă îl spun în această formă sau în forma $q \& p \rightarrow p$; el e același argument. Nu are deci importanță dacă pronunț sunetele într-o ordine temporală diferite. Din punctul de vedere al lui Kant, însă, deoarece producerea reală a argumentelor se constituie întotdeauna într-un eveniment ce are loc în lumea fenomenală, trebuie să existe o perspectivă din care să putem înțelege ordonarea acestor sunete pe care le produc. Aceasta trebuie să fie o ordine cauzală ce are loc în timp. Deci, în măsura în care reușesc să înțeleg ce fac în acest din urmă sens, pot spune că producerea de către mine a unui argument nu e altceva decât producerea unei serii de evenimente care

vor avea și efecte cauzale. Din această perspectivă am putea zice că ceea ce fac eu poate fi înțeles din mai multe prespective; tocmai asemenea considerații au dus la pozițiile multor filosofi continentali, Derrida și alții. Ei spun că atunci când produc un argument fac multe alte lucruri. De exemplu, dacă voi produce un argument de filosofie morală într-un seminar al dizidenților praghezi, în 1981, cum am avut eu ocazia să fac, atunci eu nu voi produce doar un argument, ci și un act politic; eu sfidez situația politică dominantă de atunci și aceasta e parte a ceea ce fac eu acolo. Și toate acestea trebuie să fie parte a înțelegerii mele a ceea ce fac, dacă vreau să înțeleg adecvat actul meu. Deci ceea ce caracterizează filosofia continentală e simțul continuității ce există între diferitele forme de acțiune, toate săvârșite în același timp și producând împreună un argument. Nu poți separa producerea unui argument de, să zicem, actori, de actorii politici, literari, de elementele personale de seducție etc. Deci linia de demarcație dintre argumentarea rațională și producerea de literatură sau executarea unei acțiuni politice etc., trebuie să se estompeze. Și mulți reprezentanți și filosofiei continentale explorează această estompare a liniilor despărțitoare. Pe când în tradiția analitică estomparea liniilor e privită ca profund „obscurantistă", ca anti-rațională.

În ce mă privește sunt fascinat să încerc să înțeleg mai bine cum se poate menține o strânsă legătură cu raționalitatea și gândirea rațională, dar ținând seama totodată de ceea ce e valid în tradiția continentală post-kantiană și post-hegeliană.

V. M. – Am auzit aici, la un party al filosofilor, puncte de vedere foarte dure la adresa filosofiei continentale („Francezii nu fac filosofie" – J. J. C. Smart). Pe de altă parte, în România pot fi citite aprecieri foarte „rele", în stil nietzschean, la adresa filosofiei analitice. De pildă, C. Noica spune cam așa: Cultura anglo-saxonă, cu empirismul ei frust, cu neopozitivismul ei și cu filosofia sa analitică a batjocorit filosofia, neavând nici o deschidere spre idee. Dumneavoastră credeți în tratarea raporturilor dintre aceste două culturi în termeni de superioritate/inferioritate?

A. M. – Nu accept bucuros o asemenea înțelegere. Cred că fiecare tradiție își are părțile ei tari și părțile ei slabe. Cred, de pildă, că o slăbiciune a tradiției analitice este aceea de a nu fi luat în serios, într-o măsură suficientă, relevanța originilor istorice ale propriilor sale

dezbateri. Dar cred, totuși, că această slăbiciune e atenuată de faptul că un număr tot mai mare de filosofi analitici sunt – în comparație cu acum 25 de ani – mai puțin orbi la relevanța istoriei filosofiei pentru ceea ce fac ei astăzi. Dar aceasta e, totuși, o slăbiciune. De partea cealaltă, există o slăbiciune reală – dar care nu aș spune că marchează toată filosofia continentală, ci, mai degrabă, se regăsește la mulți filosofi continentali care nu sunt chiar de mâna întâi – anume că ei nu dau nici o atenție detaliilor privind rigoarea argumentării atunci când produc argumente. Sunt de acord cu ei că atunci când producem argumente facem multe alte lucruri și că, prin urmare, e important să fim conștienți de lucrul acesta, dar nu pot înțelege prin aceasta că noi nu am putea judeca o linie de argumentare după standardele validității sau nevalidității. Și cred că prea des filosofii continentali nu iau deloc în considerare diferența care există între variatele mijloace de persuasiune și argumentele valide de tip demonstrativ sau quasi-demonstrativ. Sigur că asta nu e adevărat despre toți filosofii continentali și cred că ar fi interesant de replicat citatului pe care mi l-ați dat că există un număr tot mai mare de filosofi tineri, atât pe continent cât și în tradiția analitică, care sunt apți să-i citească pe ceilalți și să ia ceea ce e valoros în tradiția alternativă. Cred, totodată, că e o eroare să folosești termenul „pozitivism" sau „nepozitivism" în această manieră globală; prea puțini filosofi analitici actuali vor admite că sunt „pozitiviști logici" și nu prea mulți vor admite că sunt „pozitiviști" în orice sens al cuvântului.

V. M. – Am văzut, de altfel, în librăriile din Oxford, o mulțime de cărți despre filosofia continentală, postmodernism etc. sau traduceri din acești filosofi.

A. M. – Și dacă mergeți la Paris, cum am fost eu în week-end-ul trecut, veți vedea în librării multe cărți traduse din filosofia britanică sau americană despre filosofia analitică. Aceasta e, totuși, ceva nou, ce ține de ultimii 10–15 ani.

V. M. – Mai e totuși ceva: mi se pare că se înregistrează o schimbare de *stil* la unii filosofi analitici (de exemplu, Th. Nagel, Rorty, Nozick, Williams, Mackie etc.), un stil mai puțin tehnic, mai apropiat de eseu. Înseamnă oare aceasta că filosofia analitică a anilor '90 a intrat într-o fază nouă, mai apropiată de stilul continental?

A. M. – Nu, eu cred că acest contrast dintre filosofia tehnică și cea mai puțin tehnică sau eseistică e mai vechi decât presupuneți dumneavoastră. De exemplu, G.E. Moore a scris multe studii într-un limbaj netehnic, iar când eram student, spre sfârșitul anilor '40, una dintre cărțile cele mai influente a fost *The Concept of Mind* a lui Ryle; or, aceasta nu e o lucrare tehnică. Următorul filosof foarte influent al acelei vremi, la Oxford, era John Austin; e adevărat că el a inventat propriul său jargon quasi-tehnic al „actelor de vorbire", dar cele mai multe eseuri ale sale nu sunt tehnice.

V. M. – Prin „tehnic" nu înțeleg neapărat utilizarea limbajului logico-matematic, ci a unor concepte exacte, a unei argumentări riguroase, preocuparea pentru probleme prin ele însele tehnice, cum ar fi cele ale analizei limbajului.

A. M. – Dar în acest sens slab mi se pare că Mackie e tehnic. Chiar și *Etica* sa mi se pare o carte tehnică în acest sens slab. Vedeți, nu cred că Mackie e un filosof înrudit cu spiritul continental. Bernard Williams poate fi prin temperament, dar nu prin pregătirea intelectuală. MacIntyre e una din marile excepții; el operează în game diferite, dar uneori stilul său e strict argumentativ.

V. M. – Bun, dar ce spuneți atunci de o anumită schimbare tematică: dragostea, moartea, sexul etc. nu au fost, probabil, subiecte tipic filosofice în timpul studenției dumneavoastră. Sau au fost?

A. M. – Nu atât de mult, nu. Ele au intrat în dezbaterea filosofică în calitate de ilustrări ale unor teme teoretice. Aș vorbi de un contrast de pildă, în domeniul filosofiei moralei, dar în cu totul alți termeni. De exemplu, atunci când eram student se considera că există o foarte clară distincție între meta-etică și etică sau între discursul de ordinul întâi și cel de ordinul doi, astfel încât filosofia moralei se ocupa cu limbajul moralei, nu cu moralitatea însăși. Din variate motive însă, încrederea în posibilitatea de a opera o distincție netă între meta-limbaj și limbajul-obiect s-a erodat serios și asta nu numai în etică, ci și în teoria înțelesului și în logica filosofică. Iar în filosofia moralei a avut loc o dezvoltare care a dus la ceva foarte apropiat de dispariția faliei nete anterioare dintre meta-etică și etică. Acest gen de evoluție, adică pierderea încrederii în distincția clară dintre meta-etică și etică, a deschis calea spre modurile continentale de argumentare.

V. M. – Putem vorbi, atunci de o fază post-lingvistică în evoluția filosofiei analitice?

A. M. – Nu sunt prea sigur că am putea utiliza o asemenea etichetă. A fost o vreme, aș zice, când cea mai mare parte a filosofilor analitici erau preocupați mai mult de limbaj, în mod conștient și explicit, decât sunt acum. Dar chiar și atunci existau cele două mari familii: filosofii limbajului comun și, respectiv, cei ce practicau un gen de analiză mai formală a limbajului. Nu cred că metodele s-au schimbat în mod semnificativ. Vreau să spun că analiza are încă forma unei examinări atente a felului în care e utilizată o expresie sau alta și aceasta într-o manieră formală sau mai puțin formală. Cred că două lucruri sunt adevărate: unul e că există mult mai puțină preocupare conștientă și explicită pentru dimensiunea lingvistică a cercetării, chiar dacă în unele sensuri ea e încă prezentă și, al doilea, în multe domenii, cercetătorii s-au dedicat unor preocupări de ordinul întâi, privind etica aplicată sau problemele concrete ale justiției sau, în filosofia științei, aspectele mai concrete privind înțelegerea statutului mecanicii cuantice etc. Deci cu toate că oamenii au rămas în mod constant sensibili la problemele legate de forma lingvistică adecvată, cred că felul în care se manifestă acest interes e mult mai puțin explicit meta-lingvistic decât înainte și, în multe cazuri, vizează direct reflecția teoretică asupra științei, politicii, moralei etc.

V. M. – S-ar putea zice că în actuala etapă există o mai mare doză de pluralism decât înainte.

A. M. – Sunt sigur că asta e adevărat.

V. M. – Acum o oră am vorbit cu profesorul Jonathan Glover și i-am cerut să-mi facă o listă de subiecte pentru un curs modern de filosofia moralei; din zece subiecte, dânsul a menționat doar unul care se referea a probleme de limbaj, de meta-etică. Într-adevăr, și dumnealui pare să prefere discutarea unor probleme concrete, de „ordinul întâi" cum li se spune, ca avortul, nesupunerea civilă, homosexualitatea, precum și problema statutului diferitelor teorii etice, utilitarismul, deontologismul etc.

A. M. – Ei bine, eu nu cred că filosofia analitică a fost vreodată atât de unitară precum cred unii care privesc lucrurile din afara lumii filosofiei analitice. Termenul „filosofia analitică" se aplică mai degrabă la o mulțime de atitudini generale decât la metode precise.

Caracteristica majoră a acestei lumi filosofice a fost strânsa continuitate a ei cu tradiția clasică a filosofiei în sensul preocupării prioritare pentru argumente; orice altceva ar face acești filosofi analitici, pe ei îi interesează mai ales structurile argumentative și îi auzi adesea făcând comentarii critice la adresa eseurilor studenților lor sau la adresa filosofiei continentale, comentarii critice de tipul: „unde sunt argumentele?" La mulți filosofi continentali, Nietzsche, Heidegger etc. nu e ușor să recunoști structurile argumentative. Dar această caracteristică a filosofiei analitice nu e ceva nou, ea e în continuarea tradiției clasice, de la greci la scolastici și mai departe. Uitați, puteți întâlni filosofi cum e Hume, printre filosofii majori, care e preocupat de analiză; lucrul de care e preocupat Hume e analiza a ceea ce el consideră a fi geneza ideilor complexe cum e cauzalitatea sau corpul extern sau identitatea persoanei etc. El vrea să arate prin analiza acestor idei care sunt punctele de originare ale lor, anume inputurile senzoriale, impresiile; dar, foarte important, el realizează și o analiză a înțelesului autentic conținut în idee. Desigur, limbajul ideilor al lui Hume a dispărut și se vorbește acum de analiza conceptelor sau de înțelesul termenilor. Dar această noțiune de analiză, legată de întrebarea care e înțelesul autentic și cum e conectat el cu experiența (în cazul lui Hume) sau, în cazul filosofilor ulteriori, cu ceea ce contează ca element de validare sau invalidare a afirmațiilor – ei bine, asta a rămas o constantă.

S-a întâmplat, desigur, la sfârișul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea acea „cotitură lingvistică", dar ea nu a fost specifică doar filosofiei analitice pentru că a existat și o „cotitură lingvistică" în filosofia continentală. Deplasarea atenției spre limbaj nu a fost specifică doar filosofiei analitice; ceea ce a fost specific acesteia a fost deplasarea atenției spre limbaj, asociată strâns cu logica și cu metodele ei moderne de analiză.

Cred că această diferență poate fi parțial explicată și de diferența de context instituțional în care a avut loc dezvoltarea filosofiei în țările de limbă engleză și, respectiv, în celelalte țări din Europa continentală. De exemplu, în Franța, filosofia la nivel universitar se predă în *Faculté des Lettres*, în timp ce în țările anglo-saxone ea e mai mult asociată cu catedrele de matematică, logică și științele naturii decât cu cele

literare. În Franța, filosofia devine în mod deliberat parte a culturii generale a oamenilor prin includerea ei în educația liceală, ca materie obligatorie, fiind considerată ca parte a educației cetățenești; deci toată lumea face filosofie în licee. Dar, pe de altă parte, când treci la educația universitară, faci filosofie numai dacă vrei să faci o carieră din ea; filosofia nu e privită ca o disciplină intelectuală generală. În țările anglo-saxone, situația e exact contrară. Numai rar se face filosofie în școlile secundare, ea nu e un subiect obligatoriu; în schimb, cei mai mulți dintre accia care fac filosofie la nivel universitar nu o fac pentru că vor să devină filosofi profesioniști, ci ca parte a educației lor generale. Așadar, în aceste contexte foarte diferite, nu e surprinzător că filosofia profesionistă s-a dezvoltat foarte diferit.

V. M. – Spuneți „filosofie profesionistă". Ați vrea să menționați în ce constă specificul acestei îndeletniciri?

A. M. – Cred că elementul care distinge filosofia e caracterul ei reflexiv. Și în acest sens ea e accesibilă oricărei ființe umane, căci utilizarea limbajului implică esențialmente reflexivitatea. Filosofia încearcă să descopere presupozițiile aflate în spatele a ceea ce fac oamenii, orice ar fi aceasta, politică, știință, istorie etc. Când i-am spus asta unui amic halterofil, știți ce mi-a răspuns? Mi-a zis, în jargonul lui londonez: „Asta-i ceva periculos, trebuie să ai grijă." Inteligentă reacție: e periculos!

V. M. – Problema e, totuși, cu ce metode? Îmi amintesc un eseu al lui Isaiah Berlin în care dânsul distingea metoda filosofiei de metodele deductive ale matematicii și logicii, respectiv de cele inductive ale științelor naturii. Dar nu dădea un răspuns prea clar în privința specificului abordărilor de tip filosofic. Pentru că asemenea presupoziții pot fi devoalate și într-o manieră strict literară – asta înseamnă că acel roman, să zicem, e o operă filosofică?

A. M. – Cred că, în principiu, nu ar trebui să așteptați răspunsuri precise la asemenea întrebări: atunci când am spus că filosofia e un subiect reflexiv, am vrut să spun că ea e elementul de reflexivitate din orice subiect. Atunci când un istoric începe să se întrebe ce face el atunci când face istorie sau cum ar trebui s-o facă, el începe deja să fie filosof al istoriei.

V. M. – Chiar așa?

A. M. – Da, așa cred. Pentru că el caută presupozițiile istoriei și în acest sens avem reflexivitatea. Întrebările reflexive sunt întrebările despre care anume sunt presupozițiile a ceea ce facem.

Bun, acum aș zice că trăsătura specifică a filosofiei e următoarea: atunci când un chimist se întreabă ce face atunci când face chimie, aceasta nu e o întrebare din interiorul chimei, el nu pune prin aceasta o întrebare de chimie; chiar și un istoric, atunci când se întreabă ce face când face istorie nu pune o întrebare de istorie; în schimb, atunci când un filosof se întreabă ce face atunci când face filosofie, el pune o întrebare de filosofie și asta pentru că avem aici o problemă controversată și tocmai pentru că e controversată, ea e parte a caracterului indeterminat al reflexivității condiției umane. De aceea, nu cred că trebuie să căutăm *o* metodă specifică. Pot găsi argumente care să favorizeze o anumită metodă în raport cu anumite scopuri, dar a căuta o singură metodă e caracteristic doar acelor filosofi care cred că pot face progrese rămânând orbi la ce e în jurul lor. Nu cred că există un asemenea lucru ca METODA filosofiei.

V. M. – Dar ce distinge atunci un filosof de un poet, romancier, savant sau teolog?

A. M. – Cred că ceea ce-l distinge nu e metoda sa, ci întrebările în care persistă. În măsura în care el rămâne centrat pe aceste întrebări, poate face filosofie cu metode foarte diferite. Sigur, putem dezavua metodele sale, putem zice că ele nu duc la răspunsuri bune sau la răspunsuri ce sunt recognoscibile într-o anumită tradiție, dar putem recunoaște *sensul* a ceea ce face el după întrebările sale. Și cred că ceea ce e specific întrebărilor filosofice e că ele au întotdeauna această dimensiune a reflexivității. Uneori această reflexivitate e dublă, adică ea se manifestă nu numai sub forma întrebărilor de tipul „cum se face istoria?", de pildă, ci poate apare și un al doilea element de reflexivitate, cu privire la chiar statutul acestor întrebări. Și cred că diferența dintre întrebările biologului despre viață și cele ale filosofului despre viață constă în acest element secund de reflexivitate, dar și în aceea că filosoful e gata să ia în considerare evidențe din toate domeniile, pe când biologul e legat de un domeniu mult mai îngust de probleme, deși și el se poate angaja în dezbateri la frontiera cu chimia, matematica etc. Am elaborat lucrări împreună cu colegi

de profesie fiziologi pe tema intenționalității și a teleologiei – și cred că acestea sunt probleme de interes comun. Dar problemele de reflexivitate în sensul prim al cuvântului se referă la întrebări de tipul „Cum gândim despre...?", „Cum gândim despre problema vieții?", „Cum gândim despre problemele de istorie?". Dacă ești, pur și simplu, istoric sau cronicar, nu te întrebi cum gândești despre scrierea istoriei, ci cauți fapte. Dar nu există frontiere clare aici.

V. M. – Ați dat, într-o discuție anterioară, exemplul eticii aplicate care, în unele cazuri, dispare ca filosofie și se transformă în jurnalistică. Nu se întâmplă la fel cu filosofia literaturizată?

A. M. – Nu accept contrastul dintre filosof și scriitor într-o accepție prea simplă a lui. Poți fi interesat mai mult de calitatea limbajului decât de conținutul ideatic. Dar cred că exemplul eticii aplicate e unul interesant. Cred că ea rămâne filosofică într-un sens recognoscibil numai atunci când cel ce face așa ceva tinde spre întrebări de tipul: „Cum ar trebui să abordez această problemă?" – de exemplu, avortul. În măsura în care e preocupat de natura conceptelor care intră în discuția cu privire la avort, spre exemplu concepte cum sunt intenționalitatea sau autonomia ființei vii etc., numai în această măsură mi se pare că el menține un element genuin filosofic, chiar dacă interesele principale ale dezbaterii sunt practice. Dar în măsura în care iei termenii dezbaterii ca subînțeleși și îi utilizezi, pur și simplu, pentru a argumenta anumite implicații practice, cum sunt implicațiile economice ale interzicerii avortului, dacă trebuie interzisă venirea femeilor în Anglia pentru a avorta sau ești interesat în anumite rezultate statistice etc. – deci în probleme de politică practică – atunci ele nu conțin ceea ce am numit elementul filosofic caracteristic care nu e o problemă de metodă, ci una de reflexivitate, de interogație, de ordinul doi, de interogație despre temeiurile și presupozițiile termenilor dezbaterii însăși. Dar nu există aici granițe precise și nici nu sunt impacientat de faptul că nu există.

V. M. – O altă întrebare acum: în România se discută uneori problema împrumuturilor filosofice, a cosmopolitismului filosofic, în contrast cu imperativul, susținut de alții, al unei „filosofii naționale". Credeți că filosofia poate fi o întreprindere intelectuală națională cum e poezia, eventual, sau e una internațională, cum pare a fi matematica?

A. M. – Cred că există elemente din ambele. Istoricește se vorbește de „filosofia *germană*" dintr-o anumită perioadă, deși se vorbește și de hegelianismul britanic. Dar cred că problema are un sens pentru că dezvoltarea reală a termenilor discursului idealismului post-kantian german datorează mult naturii specifice a limbii germane. Totuși, mi se pare că a vrea să construiești o filosofie națională nu are prea mult sens, căci aceasta ar tinde să dea naștere la distorsiuni, la deformări. În schimb, pot exista probleme care sunt specifice interogației unui popor sau țări la un moment dat, probleme care merită atenție pentru că au o dimensiune reflexivă: asemenea probleme ne pot duce la considerații filosofice care sunt specifice unei anumite culturi naționale. Dar ele sunt așa nu pentru că sunt 585 românești sau canadiene, ci pentru că au crescut în mod firesc din preocupările respectivelor popoare și nu din ale altora. Cam așa cred că stau lucrurile.

V. M. – Mă voi referi acum tot la România. Mi se pare că ne aflăm, acolo, între două tentații: cea analitică și cea continentală. Îmi spuneați altădată că ar fi păcat ca filosofii români să întoarcă spatele tradiției continentale și să îmbrățișeze necritic stilul analitic de filosofare. Dar pot fi făcute ambele lucruri deodată? Pot eu să fac un curs de filosofia moralei ca aici, la Oxford, și totodată ca la Paris?

Alan Montefiore: Cred că răspunsul la această întrebare depinde foarte mult de circumstanțe, de timp și de loc. În legătură cu exemplul dat de dumneavoastră trebuie spus că filosofia morală franceză, pur și simplu, nu există de câteva decenii. Ea începe acum să reapară și reapare în forme mai brute; ea e respectată acum, abia. Așa că a face un curs de filosofia moralei ca la Paris, e oricum, un lucru dificil. Dar acesta e un exemplu particular.

În general, cred că există oameni care sunt competenți atât în filosofie analitică, cât și în filosofie continentală. D. Folesdal, de exemplu; dar pot cita mulți alții; cred că e foarte dificil de făcut acest lucru pentru că trebuie să pui în contact cele două tradiții și pentru asta ai nevoie de o profundă înțelegere istorică. Dar cred, totodată, că există un număr tot mai mare de filosofi tineri care posedă această înțelegere. Unul dintre foștii mei studenți, de exemplu, care predă acum la University College din Londra, a realizat o foarte bună teză de doctorat pe studiul comparativ al teoriilor înțelesului, explicite

sau implicite, la D. Davidson și, respectiv, Derrida – cu un capitol despre Levinas. A fost o teză foarte apreciată și un doctorat foarte bun – o va publica sub forma unei cărți. Deci eu cred că e posibil să faci acest lucru, dar e dificil; și cred că ceea ce se va întâmpla în acest sfârșit de secol va fi aceea că filosofia cea mai interesantă și importantă va fi făcută de oameni care înțeleg ambele tradiții.

V. M. – Dacă înțeleg bine, exemplul dumneavoastră reprezintă un caz particular, cazul celor ce fac studii comparative asupra acestor două tradiții. Eu m-am referit la altceva, la *a fi* în ambele tradiții deodată.

A. M. – E adevărat ce spuneți – relativ la acest caz particular. Dar cred că mai întâi compari și apoi încerci să utilizezi ambele surse. Cred că și eu utilizez, până la un punct, experiențele din aceste două tradiții. Nu mă consider un filosof de tip continental, s-a întâmplat să știu mai mult despre acest gen de filosofie decât cei mai mulți filosofi de la Oxford. Nu sunt însă un expert în filosofie continentală, dar îmi place să folosesc selectiv experiența mea în această privință pentru a-mi rezolva propriile probleme.

V. M. – O întrebare scurtă și ultimă. Dacă ar trebui să alegeți un „filosof al secolului" pe cine ați alege între Wittgenstein și Heidegger?

A. M. – Nu știu ce să zic... ce fel de alegere?

V. M. – Sigur că întrebarea e foarte vagă. Dar am plecat de la afirmația a doi filosofi: românul C. Noica susține că secolul nostru stă sub numele lui Heidegger, iar R. Seruton îl consideră pe Wittgenstein cel mai influent filosof al acestui secol. Încercați și dumneavoastră să optați.

A. M. – A, nu, cred că e o întrebare ridicolă. Deci și răspunsul meu va fi ridicol. Cred că nu se va putea face istoria filosofiei acestui secol fără a acorda un loc central atât lui Heidegger, cât și lui Wittgenstein. Cum îi va evalua cutare istoric al filosofiei va depinde de ce fel de filosof va fi acela. În termeni de influență pe care au avut-o, bună sau rea, asupra filosofilor din întreaga lume, e greu de optat pentru unul în defavoarea celuilalt.

V. M. – Eu nu cred că întrebarea e trivială pentru că iată, răspunsul dumneavoastră e o a treia variantă pe lângă cele două amintite anterior.

A. M. – Poate, poate...

V. M. – Și cred că el reflectă un anume tip de sensibilitate filosofică, distinctă de a celorlalți doi.

A. M. – Probabil... Cred că ambii au avut și influențe bune și influențe nocive, ca să mă exprim în termeni foarte brutali. Dar presupun că Heidegger a avut o mult mai mare influență nocivă – în termenii contribuției filosofiei sale la educație și la calitatea gândirii în genere. Nu spun că toate influențele au fost rele, nici gând, dar spun că Heidegger a fost mult mai mult utilizat greșit decât Wittgenstein. Ambii au fost exploatați rău, dar Heidegger mult mai mult. În parte, pentru că Heidegger face parte din cultura țărilor în care filosofia e parte a curriculum-ului școlilor secundare. Deci influențele au fost diferite. Însă cred că predarea lui Heidegger la vârsta de 17–18 ani, în clasele terminale de liceu, poate duce uneori la confuzii de gândire periculoase.

V. M. – Aceasta e chiar ultima întrebare. Ați fost în România în 1991. Care sunt cele mai pregnante impresii – bune sau rele – despre situația filosofiei acolo?

A. M. – Am fost surprins plăcut să văd în ce mare măsură filosofii români au reușit să mențină legătura cu filosofia europeană în condițiile de relativă izolare pe care le-ați avut. Accesul la cărți a fost o problemă teribilă.

Am fost de asemenea impresionat de marele număr de librării din România. Chiar în orășele din Transilvania centrală vedeam în vitrine traduceri din scriitori francezi contemporani.

S-ar putea să aveți însă în următorii cinci ani probleme tot atât de mari ca în ultimii cinci ani, deși de altă natură. Căci s-ar putea să se întâmple, cum am văzut în alte locuri, în China, de exemplu, unde profesorii sunt atât de prost plătiți în noua economie de piață sau quasi-economie de piață (la fel e în Slovacia) încât mulți au abandonat profesoratul și s-au apucat de alte profesii. Deci, destul de curios, un anume gen de eliberare de sub controlul centralizat a dat ca reacție condiții mai proaste pentru cultură, sub anumite aspecte. Nu știu...

Christopher Kirwan:
Despre contemporaneitatea lui Platon

Profesorul Kirwan a predat un curs de ***Etică nicomahică*** *la Facultatea de filosofie a Universității din București. Interviul a fost luat cu acest prilej. În mediul său propriu, la Colegiul Exeter din Oxford, dl. Kirwan e un bijutier al discursului filosofic. Cu ochelarii sprijiniți pe vârful nasului, el lucrează concentrat asupra frazelor, cuvintelor, părților de cuvânt. Precum mai toți profesorii de la marea universitate britanică, a predat și a scris lucruri diverse, de la logica matematică la comentarii și traduceri din clasicii greci. L-am văzut pe podium într-un amfiteatru modern, încastrat în zidurile fumurii de acum cinci secole; un amfiteatru purtând un curios nume american, un nume cu sonorități indiene (primăria respectivului oraș a plătit modernizarea încăperii!). L-am văzut apoi în timpul unui tutorial, comentând în elină un text din Platon cu studentul programat la acea oră.*

Profesorul Kirwan e tipul universitarului britanic: vorbește engleza standard, are propriile ticuri profesionale din care e greu de scos, o distanță pe care nu o poți niciodată evalua corect; în sfârșit, e omul care știe anumite lucruri, nu se întinde la mai mult, dar pe acelea le știe bine. La București și-a petrecut noaptea de Paște cutreierând bisericile „bizantine" și minunându-se de spectacolul nocturn. Imaginea luminițelor ce se strecurau printre ziduri și mirosul boscheților înfloriți i-au rămas cele mai vii în memorie.

Valentin Mureșan – Aș vrea să încep această discuție cu o întrebare privitoare la originile filosofiei. Sigur, nu vă ascund că vreau să înțeleg, până la urmă, câte ceva din situația filosofiei *de azi*; nu mă interesează în mod direct statutul istoric al filosofiei. Dar mă întreb dacă istoria filosofiei nu ne-ar putea ajuta să înțelegem mai bine statutul actual al filosofiei, al activității filosofului. Pentru a fi mai exact, v-aș întreba dacă putem vorbi despre un înțeles originar al filosofiei? Care e specificul acestei activități intelectuale la originile ei occidentale? Cui trebuie să ne adresăm pentru a lămuri aceasta: operelor integrale rămase de atunci (e.g. Platon) sau fragmentelor presocraticilor? Sunt presocraticii relevanți în această privință?

Christopher Kirwan – Cred că sunt. Și mă gândesc la unul dintre cei mai importanți dintre ei, anume la Parmenide. Dar nu e interesant de cercetat cum a fost utilizat inițial *cuvântul* filosofic. El a fost aplicat la diferite activități. Însă dacă vreți să comentez natura filosofiei așa cum o înțeleg eu, rădăcinile acesteia, atunci voi spune că eu o văd în prelungirea tradiției inițiate de Parmenide și, apoi, de Socrate, reuniți pentru prima dată în opera lui Platon, primul filosof sistematic și serios. Ceea ce e semnificativ la Parmenide e că regăsim la el începuturile preocupării de a vedea unde duc argumentele, chiar dacă ele duc la concluzii curioase ori absurde. Parmenide a construit asemenea argumente, argumente ce duc la o concluzie curioasă, cum e aceea că nu există schimbare în lume. Tocmai aceasta e important și fascinant în filosofie: să construiești asemenea argumente, apoi să le urmezi concluziile stranii și să abandonezi, pe baza lor, vederile simțului comun; sau să vezi dacă nu e ceva greșit în ele. Cred, într-adevăr, că utilizarea argumentelor e ceva definitoriu pentru filosofie la originile sale și putem urmări continuitatea acestei trăsături pe parcursul istoriei ei, prin Platon și Aristotel, în întreaga tradiție a antichității. Un alt fondator e, desigur, Socrate; el e fondatorul a ceea ce am putea numi, în sens strict, aspectul analitic al filosofiei. Socrate pune întrebări de tipul „Ce este aceasta?": „Ce este libertatea?", „Ce este dreptatea?", „Ce este cunoașterea?" etc. Iar asemenea întrebări mi se par și ele esențiale pentru felul cum procedează filosofia. Unele au primit răspunsuri adecvate, altele, precum „Ce este cunoașterea?", nu.

V. M. – Ce credeți despre punctul de vedere că specificul filosofiei la origini nu constă în exercițiul gândirii argumentative, ci, dimpotrivă, într-un fel de har al reflecției literar-mitologice? Filosofia, se spune, vine dintr-o asemenea tradiție pre-socratică; Platon însuși, cu dialogurile sale, e privit ca autorul unei opere cu substanță prioritar literară. E o ipoteză ilustrată mai târziu de opera unui Lucrețiu sau Nietzsche. Haina limbajului poetic e haina proprie filosofiei?

C. K. – La Platon poți găsi, într-adevăr, pasaje poetice; ele sunt însă mai puține decât pasajele argumentative. Dar nimeni nu va întreba de ce există argumente acolo; și aceasta pentru că argumentele sunt centrale la Platon, chiar *aceasta* fac dialogurile: argumentează. E surprinzător, în schimb, că poți găsi și pasaje mai poetice. Cât îl privește pe Lucrețiu: cred că e foarte important să distingem între *forma* poetică și *conținutul* poetic. Deși Lucrețiu a scris în versuri (la fel a făcut Parmenide; în cazul lui Parmenide și Empedocle, aceștia continuau o tradiție foarte veche după care orice compoziție serioasă trebuia să fie în versuri, probabil pentru că în felul acesta era mai ușor de memorat; iar proza era încă o artă foarte tânără, aflată la începuturile ei și fiind reprezentată de oameni cum a fost Herodot; Empedocle a fost un om de știință, ca majoritatea presocraticilor, un om de știință care s-a întâmplat să scrie în versuri pentru motivul simplu pentru că așa se scria atunci); revenind la Lucrețiu, el este un filosof pur. Nietzsche e diferit de tradiția antică ajunsă la noi care e 99% moștenirea lui Parmenide și Socrate. Deci mie mi se pare clar ce tradiție am moștenit de la greci și ea nu ne pune dificultăți în înțelegerea naturii filosofiei. E de ajuns să privim la operele acestei tradiții, de la Platon la Aristotel, la stoici, epicureici ș.a.m.d. Stoicii au fost primii care au separat ceea ce noi considerăm azi filosofie de alte activități în care se angajaseră Platon și Aristotel. Ei aveau o concepție mai degrabă îngustă despre natura filosofiei; au divizat-o în logică, fizică și etică; fizica aceasta nu era ceea ce am numi noi știința naturii, era o interogație despre natura lumii; logica includea ceea ce noi numim logică și epistemologie; etica era în bună măsură ceea ce și noi credem că este etica. Deci această concepție despre sfera filosofiei mi se pare foarte apropiată nouă și, deci, nu e nevoie

să inventăm nici un fel se scuze dinspre tradiția anglo-saxonă a secolului XX pentru a ne spăla păcatul de a fi „distorsionat" sau inovat nepermis acest subiect. Avem o foarte, foarte strânsă continuitate cu ceea ce făceau stoicii în secolul al III-lea i.e.n.

V. M. – Dar care era atunci statutul, în această tradiție, a teoriilor matematice ale cerului?

C. K. – Mi se pare că acestea erau filosofie. Cele mai multe erau greșite, erau speculații filosofice.

V. M. – Dar atunci filosofia era ceva extrem de eterogen.

C. K. – Da, cred că așa este și azi. Ea reunește pe aceia care sunt interesați, cum spuneam, în argumente, în ce rezultă din ce, în ce e compatibil cu ce; pe aceia care sunt interesați în analiză, în concepte, concepte aplicabile desigur unor domenii diferite.

V. M. – Să revenim puțin la Platon; vedeți vreo legătură între dialectica sa și viitoarea logică? Sau dialectica platoniciană trebuie văzută mai degrabă ca o metodă non-logică, intuitivă de gândire?

C. K. – Nu e intuitivă, este foarte logică. Desigur, nu trebuie să ai vreo *teorie* logică pentru a gândi logic. În fapt, întâlnim la Platon elemente care vor fi dezvoltate ulterior de Aristotel sub numele de silogistică. Neîndoielnic găsim rădăcinile silogisticii în unele pasaje platoniciene. Încercarea lui Aristotel de a construi sistemul silogisticii este una dintre cele mai perfecte și minunate încercări umane, desfășurată aproape fără greșeală; e unul dintre cei mai mari pași înainte din întreaga istorie a cunoașterii. E neîndoielnic faptul că Platon e un fel de pre-logician, *Pre-logicianul*, aș zice, căci nu știu un altul înainte de Aristotel care să fi avut contribuții atât de semnificative.

V. M. – Atunci când vorbiți de centralitatea gândirii argumentative în filosofie, vă gândiți la sensul deductiv al termenului, cel ce anticipează logica aristotelică, sau la un sens mai larg, incluzând o varietate de căi de argumentare (între care cea prin analogie – care nu e deductivă), apropiat mai degrabă de retorică? E vreo legătură între retorică și sensul originar al filosofiei, așa cum presupune Guthrie?

C. K. – Cred că nici o încercare de a convinge auditoriul cu privire la vederile tale nu poate evita retorica, în sensul încercării de

a obține acordul printr-o atentă utilizare a limbajului, printr-o atentă alegere a ceea ce spui. Persuasiunea nu e argumentativă, în sensul că nu e obținută prin demonstrație. Nu se poate demonstra orice; adesea nu știi care sunt punctele de plecare ale celor ce fac parte din auditoriu sau punctele la ce poți ajunge dacă ei cad de acord asupra premiselor; trebuie să utilizezi toate mijloacele pentru a încerca să convingi; filosofii fac și ei acest lucru, nu mai puțin decât alții, cred, dar nici mai mult. Locul special al argumentului în filosofie, așa cum îl văd eu, i.e. *ca fiind însuși obiectul filosofiei*, constă în construcția și critica unor lanțuri de argumente cu privire la o serie de chestiuni abstracte. Dar retorica există, ca în orice alt discurs.

V. M. – Se poate oare *argumenta* că logica e mai centrală decât mitologia în modul de gândire al lui Platon? Sau aceste două maniere de gândire nu trebuie opuse?

C. K. – Nu cred că aceasta este opoziția, pentru că Platon nu e efectiv un logician; el e astfel doar incidental, ici și colo. Ceea ce cred că putem opune e o interpretare a lui Platon ca gânditor mitologic și o interpretare a sa ca gânditor logic, ceea ce e cu totul altceva decât a fi un logician; e o chestiune de a utiliza argumentul, și a încerca să-o faci corect, sau de a-l critica; a încerca să afli adevărul furnizând temeiuri și criticând aceste temeiuri. Dar mi se pare absurd – dată fiind această alternativă – să spui că Platon e un mitolog; sunt puține mituri la Platon, sunt puține pagini de scriitură și gândire poetice. Cum am spus mai devreme, o întrebare interesantă e: de ce le avem, totuși? Dar nu poți întreba la fel: de ce avem argumentare acolo?; și aceasta pentru că pur și simplu în așa ceva *constau* dialogurile lui Platon. Argumentele lor, inițial de tip socratic, cu privire la întrebări de genul „ce este cutare și cutare?", evoluează spre întrebări filosofice mai profunde; dar asemenea lucruri avem în opera lui Platon. Avem desigur și fărâme de mitologie, însă mi se pare absurd să-l privim pe Atenian ca mitolog. E de ajuns să deschidem o pagină din dialogurile sale, la întâmplare, și să citim ce scrie acolo.

V. M. – Acest punct de vedere îmi sugerează următoarea întrebare: care e modalitatea de interpretare cea mai bună a lui Platon și a anticilor în genere? E oare preferabil să-i citim prin grila

analizelor conceptuale și lingvistice cu care ne-au obișnuit analiticii sau e mai bine să le aplicăm metodele hermeneuticii ori decriptării simbolice de sorginte teologică?

C. K. – Cred că ambele activități sunt justificate. Pot exista înțelesuri simbolice curioase ce pot fi extrase din textele lui Platon. Nimic nu e imposibil. Cineva scrie o carte spunând că ceea ce e important în *Sofistul* e, știu eu, variația lungimii enunțurilor sau o anumită structură simetrică ce apare la anumite pagini etc. Asemenea lucruri pot fi argumentate, rămâne să vedem dacă argumentarea e convingătoare sau nu. Există neîndoielnic multe maniere de interpretare a lui Platon sau a oricărui alt filosof. Propria mea atitudine în această privință e bazată – și asta e esențial pentru felul în care văd eu ansamblul întreprinderii filosofice – pe felul în care înțeleg eu ceea ce ne cere Platon să facem cu dialogurile lui. Pentru că filosofia, așa cum o văd eu, e efectiv identică cu ceea ce ne cere Platon să facem cu dialogurile lui. Dacă mă întrebați de ce le-a scris, răspunsul meu că că el era o persoană creativă care nu a rezistat să-și pună gândurile în scris. Dar trebuie adăugat ceva, dat fiind că el l-a urmat pe Socrate, iar Socrate nu a scris nimic: Platon a aprobat concepția lui Socrate despre filosofie ca activitate orală, ca dialog, ca discuție între oameni. Având în vedere toate acestea, de ce a scris el ceva ce putem asculta, dar la care nu putem niciodată răspunde sau replica prin întrebări pentru că interlocutorii nu mai există? Ei bine, cred că răspunsul este: el voia ca noi să recreem, pentru noi înșine, situația de dialog pe care o descria. El voia ca noi *să dialogăm* unul cu altul cu privire la problemele despre care el a scris. Acesta e modul în care eu îl abordez pe Platon și cred – pentru că nu o pot dovedi – că acesta e modul în care Platon voia să-i utilizăm opera.

V. M. – Ce am putea spune aici despre obiectul filosofiei? *Despre ce* vorbesc, într-un fel sau altul, filosofii?

C. K. – Aceasta variază de la un moment la altul, funcție, presupun, de succesul pe care-l au aceste diferite metode argumentative în rezolvarea diferitelor tipuri de probleme, metode care sunt *a priori*, deci nu împrumută mare lucru de la experiență. Am fost convinși încetul cu încetul că lumea naturală nu e bine investigată în acest fel, ci solicită mai degrabă experimentarea, care utilizează

măsurători, experimentarea cantitativă, despre a cărei nevoie sau valoare grecii antici nu știau mare lucru. Mare parte din ceea ce ei considerau a aparține filosofiei noi nu mai considerăm că se potrivește cu utilizarea metodelor *a priori*. Ceea ce a rămas e destul de mult, mulțimi de probleme, nu-i așa, încă dezbătute sub denumirile de logică, metafizică și etică. Ceea ce le unește pe toate e foarte greu de spus; poate că nu mai mult decât că ele rezonează favorabil cu acest gen de gândire care a fost caracteristic grecilor vechi. Unele din problemele noastre pur analitice – iar filosofia anglo-saxonă a secolului douăzeci a fost uneori caracterizată drept „analitică", deși eu cred că această etichetă corespunde numai unuia din lucrurile care au fost făcute în secolul douăzeci – au fost proprii și filosofilor antici. După mine însă, acest lucru nici măcar nu e central, dar luați-o ca un punct de vedere personal. Căci, altfel, există filosofi foarte buni care și-au desfășurat aproape întreaga activitate făcând analize.

Iată însă un lucru care unește realmente această problematică: noi observăm că putem formula întrebări de tipul „Ce este aceasta?" cu privire la concepte din domenii foarte diferite: „Ce este timpul?", „Ce este virtutea?" ș.a.m.d.; ei bine, acest factor unificator e, mai degrabă, *construirea și evaluarea argumentelor complexe*. Acestea nu trebuie neapărat să fie argumente deductive, așa cum ziceați mai devreme; există bune argumente care nu sunt deductive în sensul logicii formale. E foarte util să testăm validitatea deductivă a argumentelor, dar dacă se constată că unele argumente nu funcționează deductiv, asta nu înseamnă că ele nu au nici o valoare. Se știe prea bine că e foarte greu să aduci toate argumentele la forma deductivă; nici nu cred că e necesar.

V. M. – Dar ce părere aveți despre teza că obiectul ultim al filosofiei e problema Ființei, a izvorului ultim al ființării și al explicației? Centralitatea Ființei ca temă fundamentală, poate unică, a filosofiei e recurentă în istoria acesteia și leagă antichitatea de prezent. Acesta pare să fi fost un răspuns la întrebarea „*Despre ce* este filosofia?". Alții par a ne sugera altceva: că domeniul filosofiei e format din rezultatele experienței umane așa cum sunt acestea materializate în artă, religie, știință, experiența politică sau morală; iar filosofia e o activitate de ordinul doi, reflexivă.

C. K. – Sigur, problemele interesante apar adesea în spațiul din afara filosofiei și sunt transferate filosofului. Atunci când apar conflicte în argumentare, între două poziții, filosoful poate cerceta și judeca dacă acest conflict e real; cred că unul dintre rolurile obișnuite ale filosofului e acela de a fi un comentator al unor probleme ce apar în afara obiectului propriu-zis al filosofiei.

Cred că există acest gen de reflecție de ordinul doi, parazită pe gândirea non-filosofică; dar filosofia are și propriile zone specifice de investigație. De pildă Ființa. Ar fi greșit să credem că la asta se reduce întreaga filosofie; filosofii cunoașterii, de pildă, au alte interese decât așa ceva. Dar Ființa este realmente un subiect filosofic, adică e ceva deschis, în primul rând, la analiză conceptuală: „Ce este Ființa?", „Ce înseamnă a fi?". Nenumărați filosofi au atins această problemă: Platon, dar și Quine, dar și Heidegger. În această arie a metafizicii sau ontologiei mai există o întrebare care cred că e tipică pentru filosofie: nu avem doar problema conceptuală „Ce este aceasta?", ci mai există ceva ce vrem să investigăm în lumina analizei acestui concept; în cazul ontologiei, aceasta e problema: „Care dintre ființări e cea mai fundamentală?". E vorba, deci, de structura lumii; fundamentul lumii constă mai degrabă din apă sau mai degrabă din Idei platoniciene abstracte?

V. M. – Dar sunt acestea interogații de ordinul întâi, purtate adică asupra unui obiect necreat de om, sau sunt ele mai degrabă interogații de ordinul doi, purtate asupra experienței umane, asupra rezultatelor cunoașterii, asupra miturilor ori cunoașterii științifice? Întrebarea mea este dacă filosofia poate fi și o întreprindere de ordinul întâi, adică o reflecție asupra unui anume gen de „fapte" obiective? Unii colegi ai mei spun că filosofia nu este în primul rând o cercetare de ordinul doi, ci, ca și știința, una de ordinul întâi. De exemplu, cercetările de „etică aplicată", să zicem etica mediului, ar fi un exemplu de filosofare asupra *acelorași fapte* asupra cărora reflectează biologul sau medicul.

C. K. – Cred că am înțeles greșit distincția dumneavoastră dintre activități de ordinul întâi și de ordinul doi. În sensul în care eu folosesc termenii, cercetările de etică aplicată sunt de ordinul doi pentru că disputele sunt furnizate filosofilor din altă parte, de la

guverne sau de la medici, iar filosofii își aduc contribuția distingând problemele și, mai ales, spunând ce urmează din ce și care poziții pot sau nu pot fi susținute împreună. Cred că asta e o activitate de ordinul doi. Dar sunt de acord că există și un alt sens în care distincția „ordinul întâi"/ „ordinul doi" poate fi înțeleasă și probabil că pe aceasta o aveți în minte: distincția dintre interogații abstracte (de „ordinul doi") și interogații mai practice în care întrebările trebuie să primească un răspuns din rațiuni practice („ordinul întâi"). Cred că filosofia este o activitate *critică* în sensul că ia opiniile care i se oferă sau pe care și le oferă singură și le examinează. Dar nu e suficient să spunem doar atât, pentru că ea nu e doar reflecție asupra unor opinii exprimate anterior; oricine face asta și nu poți evita să faci asta, indiferent de subiect. Dar nu trebuie să fii filosof pentru a face așa ceva. Ceea ce cred că e distinctiv pentru natura criticii întreprinse de filosof este, așa cum am mai spus, faptul că el caută să vadă care sunt relațiile logice dintre diferitele opinii formulate anterior, dacă acestea pot sta împreună, dacă sunt coerente. Deci critica filosofică mi se pare că e de un tip foarte special, presupunând tehnicile argumentării logice elaborate. Mare parte din ceea ce face filosofia este ceva de acest fel, cred eu. Dar asta nu înseamnă a elimina etica aplicată, de exemplu. Etica aplicată satisface această descriere. Aici se examinează critic opiniile, opinii locale, nu globale: există opinii particulare despre cei ce se află în fața morții sau în faza terminală a unor boli...

V. M. – Dar, în acest caz, care e treaba specifică a doctorului și care e treaba specifică a filosofului, dacă acesta din urmă are vreo treabă?

C. K. – Treaba doctorului e să acționeze și să delibereze așa cum poate înainte de a acționa. Aceasta e specific oricărui comportament rațional. Filosoful este apelat și intervine atunci când ideile ajung atât de complicate încât se cere să aflăm cum se corelează ele logic, dacă un argument în favoarea interzicerii de a lua viața cuiva aflat în faza terminală a unei boli este corect sau nu. Doctorul furnizează fapte iar filosoful, utilizând aceste fapte, produce un anume gen de reflecție critică. Nu neg că această reflecție critică poate fi făcută și de doctor; ea poate fi și este făcută. Dar filosoful e aici

profesionistul care pretinde că poate face acest lucru mai suplu, atunci când lucrurile devin dificile. Filosoful are un rol în a-i ajuta pe alții să-și mențină mințile clare. Deci chiar acest caz al eticii aplicate mi se pare un bun exemplu de interogație de ordinul doi.

V. M. – Vorbiți despre evidențierea relațiilor logice ca despre ceva definitoriu pentru filosofie. Vă întreb: de ce logice și nu, mai degrabă, infra-logice? Poate că din punctul de vedere al unui heideggerian, relațiile infralogice sunt mai interesante pentru filosof decât cele logice. De ce neapărat logice?

C. K. – Pentru că acesta e felul în care văd *eu* filosofia. Nu-i opresc pe alții să facă altceva...

V. M. – Este modul dumneavoastră de a vedea filosofia incomensurabil cu punctul de vedere heideggerian?

C. K. – M-aș aștepta la asta, da. Bine, nu pot spune exact... Pe de o parte, adesea lucrurile par a sta ca și când nu ar exista nimic în comun între felul în care facem noi filosofia și felul în care o fac, să zicem, francezii. E ca și cum am face lucruri diferite sub același nume. Pe de altă parte, toți cei ce se numesc filosofi în occident joacă în limitele aceleiași moșteniri. Aceasta îi poate face pe unii să dorească să-i convingă pe ceilalți, pe cei aparținând unei tradiții contemporane diferite, că au înțeles greșit această moștenire. Nu mă simt complet neutru atunci când văd oameni făcând filosofie în moduri total stranii pentru mine; când se întâmplă asta, mă simt imediat înclinat să încerc să o fac *în felul meu.*

V. M. – Dar există, în comunitatea dumneavoastră academică, obiceiul de a-i citi sau de a-i cita pe cei ce aparțin unei paradigme filosofice diferite? Cred că, de regulă, filosofii occidentali își citează doar colegii micului grup căruia îi aparțin și sunt complet satisfăcuți cu aceasta .

C. K. – Desigur, în general, ei fac așa ceva. Intri într-un anume subiect, îți place și deci cauți să-l faci, nu-ți pierzi timpul cu justificarea *felului* în care-l faci; știi cum să-l faci și, deci, pur și simplu, *îl faci.* Și nu cred că reflecția asupra naturii filosofiei e ceva ce trebuie să ne consume prea mult timp; trebuie să ne folosim timpul *făcând* filosofie. Dar, desigur, se poate întâmpla să fii atras și de alte tradiții. Eu nu sunt atras foarte mult... Eu sunt foarte conformist ...

Dar am colegi care au fost atrași de tradiții alternative și le-au studiat și s-au lăsat influențați de ele.

V. M. – Să revenim la firul principal al discuției noastre. Am discutat despre sensul inițial al filosofiei în tradiția occidentală. Întrebarea mea ar fi acum dacă am putea concepe sensul actual al filosofiei într-o accepție care să nu mai aibă nici o legătură cu sensul ei originar grec?

C. K. – Am putea...

V. M. – De ce am mai numi-o, atunci, „filosofie" și nu oricum altcumva, „eifosolif", bunăoară?

C. K. – Bine, trebuie să existe o anume continuitate, nu-i așa, dar în același timp poate exista un anumit moment istoric – nu a existat, dar cred că ar putea exista – în care acest subiect se dezvoltă într-o direcție complet diferită. Aș spune că ceea ce s-a întâmplat cu chimia ... ea a început ca fiind ceva complet străin chimiei din zilele noastre; există desigur o continuitate, altfel nu am înțelege cum am putea folosi același cuvânt; ar trebui să folosim cuvântul „alchimie". Dar această dezvoltare continuă a presupus totodată o majoră schimbare în natura subiectului respectiv. Asta nu se poate întâmpla desigur cu filosofia; în fapt, cred că nu s-a întâmplat așa ceva, avem multe în comun cu Platon și cu gândirea platoniciană.

V. M. – Vă gândiți acum la tradiția britanică ...

C. K. – Da, desigur. Dar cred că puține lucruri s-au schimbat, în timp, în filosofie. Și aș încerca să dau două explicații acestui fenomen. Una e că problemele filosofiei sunt, prin specificul lor, foarte dificile, așa încât chiar și acelea care au fost rezolvate, și sunt destule de acest fel, au oferit soluții care nu au fost absorbite în cultura obișnuită, așa cum au fost absorbite alte corpuri de cunoștințe. Deci a trebuit ca din generație în generație oamenii să învețe cum să evite aceleași greșeli. Asta e foarte clar în chestiunile legate de logică: metodele lui Aristotel de a arăta caracterul eronat al unei demonstrații sunt utilizate și acum. Această continuitate a învățării și reînvățării vechilor lecții cred că e o dovadă a dificultății subiectului.

Presupun că a doua explicație a slabului progres al filosofiei e că foarte puțini oameni au posedat resursele necesare angajării în filosofie; ea a fost întotdeauna activitatea unei minorități. Tot mai

mulți o practică astăzi, dar aceasta e ceva nou. În secolul al XVIII-lea, erau foarte puțini profesori serioși de filosofie, cei mai mulți în Germania și în Europa Centrală... Aceasta are ceva depresiv.... Cât de puțin am învățat....Cât de frecvent se întâmplă să descoperi că oamenii fac greșeli, chiar că filosofii profesioniști fac greșeli... Cu mult timp în urmă am descoperit într-o carte a lui Abelard o distincție pe care o credeam a mea, credeam că am descoperit-o independent, am și publicat-o. Credeam că această distincție a apărut în interiorul meu, pentru a descoperi apoi că Abelard a avut aceeași intuiție cu aproape un mileniu înainte...

V. M. – Când credeți că a apărut această separare între tradiția analitică și cea continentală? A fost ea eternă? Cred că în secolul al XVII-lea filosofii de pe cele două maluri ale Canalului se înțelegeau reciproc și comunicau. Acum nu am sentimentul că se întâmplă același lucru.

C. K. – Cred că separarea a apărut în prima parte a secolului XX. Cred că în secolul al XIX-lea exista o unitate autentică, una europeană și una transatlantică; și aceasta până la marea mișcare a filosofiei analitice inițiată la Cambridge de Moore și Russell. Sigur, nu trebuie să uităm că la începutul secolului au existat o seamă de mari figuri continentale, cele ale Cercului de la Viena... Deci chiar în anii '20 exista un paralelism între ceea ce se întâmpla în lumea de limbă engleză și, respectiv, în lumea continentală: a luat naștere o mișcare nouă care lupta să se impună. Abia după aceea, presupun că la sfârșitul anilor '30, s-a produs marea separare, care a avut loc pe baza a două fapte istorice clare, anume că în lumea anglofonă această mișcare a reușit să se impună și a devenit repede dominantă, pe când pe Continent ea a murit, a murit în bună măsură datorită lui Hitler, căci membrii Cercului erau în primul rând evrei, iar aceștia au fugit...

V. M. – Ce e curios e că filosofii-standard pe Bătrânul continent au devenit și au rămas Nietzsche și Heidegger care, amândoi, au fost strâns legați, într-un fel sau altul, de regimul nazist...

C. K. – Hm... aceasta a permis mai mult supraviețuirea influenței lor într-o Europă în care era periculos să fii în rândurile Cercului de la Viena, dar nu cred că a determinat ca adevărul lor să supraviețuiască; de ce acesta a supraviețuit și de ce tradiția Cercului

de la Viena nu a reînviat pe Continent după al doilea război mondial, ei bine, nu știu... Dar acum, în țările de limbă germană interesul pentru Wittgenstein este deosebit de puternic. În orice caz, în Franța nu aveți aceeași explicație, în termeni de regim nazist, a slabei aderențe a acestei mișcări... De ce e așa? Nu am idee...

V. M. – Unii spun că în Germania și Franța, după război, a existat o explozie a problemelor existențiale specifice epocii, determinată de situația socială și politică a acelei vremi, avidă de a sonda condiția umană după experiența traumatizantă a războiului. Dar, desigur, Anglia se afla în aceeași situație și atunci întrebarea e de ce nu avem și în Anglia aceeași dominantă existențialistă?...

C. K. – ... de ce filosofii englezi au avut o atitudine diferită față de subiectul lor...? În anii de după război, filosofii englezi au avut o anumită influență generală asupra publicului, pe care cred că au pierdut-o acum. Această influență era orientată în principal spre a privi problemele analitice abstracte ale timpului; filosofii englezi erau extrem de rebarbativi la dezbaterea problemeldor morale concrete de tipul celor tratate de existențialiști. Asta s-a schimbat acum, dar atunci eram foarte sever implicați în chestiuni abstracte ce țineau de meta-etică,nu de etică.

V. M. – Care e acum situația filosofiei analitice în Marea Britanie? A trecut ea prin faze diferite?

C. K. – Indiscutabil, s-a dezvoltat. Nu aș zice faze, dar văd schimbări în dezvoltarea ei. În general, mișcarea s-a produs în direcția unei subtilități și tehnicități sporite; ceea ce e tipic pentru filosofia de limbă engleză este complexitatea enormă și marele grad de dificultate ale argumentelor sale. Filosofia minții a devenit centrală în ultimii douăzeci de ani, iar liniile de gândire dezvoltate aici și distincțiile făcute sunt extraordinar de subtile și complexe.

V. M. – Există oare vreo tendință în filosofia britanică de a deveni mai permeabilă la influențele continentale?

C. K. – În general cred că nu; există câțiva oameni care întrețin asemenea contacte, dar au existat întotdeauna asemenea oameni.Unul dintre cele mai celebre articole ale lui Austin a fost scris de el în franceză și citit la un fel de colocviu...Și, desigur, asemenea contacte continuă.

V. M. – Dar *dumneavoastră* aveți contacte cu filosofii francezi?

C. K. – Într-o oarecare măsură....

V. M. – Toți filosofii britanici răspund așa. Aceasta pare a fi o caracteristică generală a lor.

C. K. – Cred că și este. Ca să vă răspund direct la întrebare: de fapt, eu nu sesizez nici o dorință generală de a repara podurile de peste Canalul Mânecii.

V. M. – Am întrebat un filosof francez cum percepe el filosofia analitică. Nu-i plăcea și l-am întrebat de ce, cum o vede. Mi-a răspuns că o percepe ca „simplistă". Cred că mulți oameni de cultură români, și chiar filosofi, au același sentiment, pe care nu ezită să-l exprime în forme uneori brutale. Dumneavoastră cum percepeți filosofia sartriană sau heideggeriană?

C. K. – Pe Heidegger nu-l știu. Ceea ce vreau să spun e că nu am fost stimulat, prin contactele cu prietenii și colegii mei, să investighez filosofia franceză. O consider ceva comparativ neinteresant și câlțos, neclar, utilizând argumente înșelătoare, mai asemănătoare cu poezia, folosind cuvinte dar neobosindu-se să cerceteze ce anume se înțelege exact prin ele; primul pas în teritoriul unei bune filosofii e să răspunzi la întrebarea „ce înțelegi prin aceasta?". Sigur, asta ar putea fi o caricatură și atunci greșeala îmi aparține în întregime. Dar aceasta cred că este atitudinea generală pe care o găsiți și astăzi printre filosofii de limbă engleză cu privire la filosofia franceză: ea nu e suficient de clară și de exactă. Francezii se pot mândri ei înșiși cu faptul că sunt o națiie logică, ce gândește mai bine decât oricine în lume; dar nu la fel îi vedem noi, de pe celălalt mal al Canalului.

V. M. – Există însă un protest mai larg împotriva acestei obsesii a exactității. Se întreabă: de ce ar trebui ca filosofia să fie exactă? Exactitudinea înseamnă sărăcirea ideii...

C. K. – Depinde de întrebarea pe care o pui. Mi se pare evident că atunci când primești o întrebare, ea trebuie să fie exactă pentru a putea găsi răspunsurile la ea. Răspunsurile pe care le dai trebuie să fie răspunsuri al căror înțeles îl poți face foarte precis. Asta e valabil pentru acea filosofie în care asemenea subtilități diferențiază între răspunsurile date, între adevăr și fals. „Este liberul arbitru compatibil cu determinismul?" – iată o întrebare filosofică străveche; dar e

perfect clar că răspunsul la această întrebare e determinat, în bună măsură, de ce anume înțelegem *exact* prin „liber arbitru" și prin „determinism". Funcție de aceasta vor exista răspunsuri afirmative și răspunsuri negative. Trebuie să fim foarte atenți și sobri și prudenți atunci când abordăm asemenea întrebări.

V. M. – Deci nu aveți sentimentul apusului filosofiei?

C. K. – În nici un caz. Acesta e un punct de vedere străin filosofiei de limbă engleză. Avem în prezent foarte mulți filosofi profesioniști care lucrează la un înalt nivel de sofisticare. Suntem în miezul unei ere scolastice, a treia eră scolastică: prima a fost în secolele al treilea și al doilea î.e.n., era post-aristotelică; a doua a fost în secolele al treisprezecilea și al paisprezecilea, ceea ce e cunoscut sub numele de „filosofie scolastică", o epocă în care mulți oameni au fost angajați în dispute foarte subtile; noi suntem în chiar mijlocul unei asemenea perioade de intensă activitate filosofică. Acest punct de vedere e diferit de cel continental, dar noi asta credem; nu se poate concepe în Marea Britanie că filosofia aparține trecutului. Există azi o enormă activitate în acest domeniu.

V. M. – Ca să conchidem: ce ați putea spune despre specificul filosofiei din ziua de azi și despre sarcina specifică a filosofului?

C. K. – Nu cred că aș putea spune lucruri în plus față de cele deja spuse. Nu e o temă în legătură cu care să fi scris sau la care să mă fi gândit în mod special. Eu *fac* filosofie și nu reflectez prea mult la ceea *ce* fac. S-ar putea să fie ceva unitar între ceea ce fac eu și ceea ce fac colegii mei, dar nu e ușor de caracterizat această unitate. Să încerc să spun ceea ce am făcut eu: a*naliza conceptuală* e, în orice caz, unul din lucrurile pe care le-am făcut. Analiza, clarificarea, e o parte majoră a acestei activități. Apoi e vorba de *desfășurarea unor complicate și subtile argumente*, e o aplicare a facultăților de raționare. Ceea ce nu am spus până aici, și ar trebui spus, e ce înseamnă că un anumit corp de întrebări e un corp de întrebări sau probleme *filosofice*? Ei bine, nu prea știu...S-ar putea să nu am nimic de spus despre aceasta... Trebuie să adoptăm o atitudine deschisă în această privință. O problemă filosofică ce poate apare mâine merită să fie numită „filosofică" datorită *metodelor* care sunt capabile să-i furnizeze un răspuns. Există multe probleme filosofice tradi-

ționale, care au rămas probleme pentru noi – cum e problema timpului, sau a liberului arbitru, sau a naturii vieții bune; mă îndoiesc că am putea identifica la ele o prea mare unitate, în afară de faptul că toate par a răspunde unor *metode filosofice*. Aș fi înclinat să definesc filosofia mai degrabă prin metodele ei decât prin întrebările sau problemele ei.

V. M. – Iar metodele sunt cele ale argumentării pro sau contra unei teze formulate cât mai exact?

C. K. – Da, așa este.

V. M. – Nu a *exprima* sentimente cu privire la sensul vieții, la viața bună etc...

C. K. – Nu, aceasta nu este filosofie în concepția mea, aceasta e o artă a vieții, o artă a vieții care poate fi interesantă, dar nu ceea ce socotesc eu că trebuie să fac.

V. M. – Mulțumesc mult.

John Laughland:
Filosofia politică și criza morală a Occidentului

Născut în Anglia și instruit la Oxford, John Laughland predă cursuri de filosofie politică, drept etc. la École des Sciences Politiques din Paris. Transformat în „continental" convins, tânărul profesor își împarte timpul între filosofie, studiul unor științe sociale și politice, jurnalistică politică, frecventând asiduu cluburile politice selecte ale Europei conservatoare. Punctul său de vedere despre specificul filosofiei politice este unul complet neortodox: e punctul de vedere al intelectualului englez sătul de spiritul de la „Oxbridge". Tocmai de aceea e interesant.

Valentin Mureșan – Ați studiat filosofia la Oxford și predați acum filosofia politică la Paris. Există diferențe frapante între atmosfera filosofică pe care a-ți întâlnit-o la Paris și cea pe care a-ți lăsat-o acasă?

John Laughland – Indiscutabil, există diferențe. Îmi bazez judecata pe experiența personală care, în ce privește Oxfordul, se referă la începutul anilor '80, când eram student acolo. Sentimentul meu în Oxford a fost unul de considerabilă frustrare, deoarece simțeam că filosofia era predată prea mult ca un simplu joc. Simțeam că tradiția analitică abuza de propria ei vocație prin aceea că nu aprecia suficient de profund sensul filosofiei. Ce înțeleg prin aceasta: de exemplu, atunci când eram în anii mici, ni se spunea să criticăm într-un mod foarte distructiv filosofia, marile figuri istorice, mai

degrabă decât să încercăm să înțelegem ceea ce spuneau ele. Și acest criticism distructiv poate fi observat, de exemplu, în felul în care eram încurajați să luăm un text și să criticăm fiecare pas, fiecare propoziție sau fiecare concluzie, într-un mod foarte minuțios dar, mai degrabă, îngust. În realitate, sarcina cea mai provocatoare în acest domeniu este de a înțelege de ce un filosof spune ceea ce spune și în ce context filosofic face el afirmațiile sale. Spun că e sarcina cea mai dificilă deoarece întâlnim la Oxford foarte frecvent o atitudine curios de snobă față de istoria filosofiei; oamenii o confundă pur și simplu cu subiecte „ușoare" cum ar fi istoria științei. În realitate, mi se pare că este extrem de dificil de evaluat istoria filosofiei, deoarece aceasta presupune, evident, un nivel extrem de avansat de cunoștințe, și nu se poate baza pur și simplu pe textul luat individual. Iată de ce găsesc această abordare deficitară în ce privește rigoarea filosofică.

V. M. – Ați găsit în Franța satisfacerea așteptărilor dumneavoastră ?

J. L. – E poate surprinzător să constați că, în timp ce filosofia franceză e identificată de regulă cu spectacolul „marilor idei", cu inventarea unor mari sisteme speculative etc., de fapt, ceea ce e dominant în Franța e istoria filosofiei. Istoria filosofiei domină pur și simplu, până la excluderea a aproape orice altceva, la fel cum la Oxford sau în Anglia abordarea analitică domină până la excluderea istoriei filosofiei. Am descoperit și un al doilea paradox curios, care e legat de primul: că de obicei filosofii britanici îi consideră pe cei continentali ca fiind foarte abstracți, excesiv de metafizici. În timp ce eu găsesc că tocmai tradiția britanică e prea abstractă, pentru că ea a abstras studiul filosofiei din contextul ei istoric și filosofic, cu alte cuvinte a abstras gânditorul din contextul dezbaterii filosofice în care e angajat. Aceasta mi se pare o greșeală. Nu cred, în genere, că filosofia are o valoare eternă; totuși, eventuala sa valoare eternă nu poate fi percepută decât în contextul în care are loc. Între paranteze: aș insista pe ideea că foarte adesea, la Oxford, studiul istoriei filosofiei era confundat cu un anume gen de relativism; dar mie mi se pare că poți înțelege filosofia numai dacă înțelegi dialogul din care ea face parte. Și voi merge mai departe spunând că tradiția de la Oxford, în forma ei cea mai grosieră, înseamnă pur și simplu a citi fragmentele interlocutorului dintr-un dialog platonician, dar a nu citi ceea ce spune Socrate; cu alte cuvinte, a citi

numai o latură a argumentării. De aceea britanicii consideră că tradiția continentală e prea abstractă, iar propria lor tradiție e concretă. Eu cred că situația stă exact invers, că tradiția britanică e foarte abstractă și foarte tehnică, fără nici o referire la viața reală. Acest lucru nu e adevărat în Franța, pentru că în Franța există curioasa tradiție care cere filosofilor să se pronunțe asupra marilor probleme ale zilei, uneori fără nici o rezervă; aceasta e o mare tradiție în Franța.

V. M. – Deci dumneavoastră sunteți un filosof format la școala analitică dar care a repudiat această tradiție...

J. L. – Bun, presupun că sunt așa ceva, dar noțiunea asupra căreia aș vrea să insist e cea de „filosofie ca știință", pentru că eu cred că filosofia e o știință. În sensul că ea e un *domeniu al cunoașterii*, e „știință" în sensul latin al cuvântului. Cunoașterea are a face cu adevărul, ea e *despre adevăr* și sentimentul meu e că abordarea analitică nu are a face în fapt cu adevărul, ci numai cu ceea ce am numit jocul cu textele filosofice, fără a le lua până la urmă în serios.

V. M. – Ați întâlnit o atitudine de respingere la filosofii francezi față de cei britanici?

J. L. – O, da! E o mare... e o mare... De fapt, pentru a caracteriza pe scurt situația din Franța, aș spune așa: opinia francezilor e că nu există filosofie britanică.

V. M. – Am auzit exact aceeași frază la Oxford, dar *vis à vis* de Franța.

J. L. – Cred, de aceea și susțin foarte tare că tradiției britanice îi lipsește rigoarea. Sigur asta e doar experiența mea, am avut tutorii mei...Dar am vorbit mai devreme de „joc". Atunci când ei studiază filosofia, o studiază ca pe o activitate pur auto-referențială. Privești la rândul întâi din text, apoi la rândul doi, apoi la rândul trei...și încerci să stabilești dacă primul e coerent cu al doilea, al doilea cu al treilea și toate laolaltă; dar această rigoare *prima facie* e fără de folos atâta vreme cât nu consideri întregul text ca având o anume relație *cu realitatea*.

V. M. – Nu credeți că această situație a filosofiei, așa cum e practicată la Oxford, ca un fel de „joc" între câțiva specialiști, foarte puțini, care-i cunosc regulile și se citează reciproc, e simptomul, între altele, al unei crize de identitate a filosofiei de azi? Societățile de azi par a avea alte priorități: științele, tehnologiile etc., nu filosofia...

J. L. – Dar cred că asta se datorează faptului că filosofii au tăiat ei înșiși ramurile pe care s-au sprijinit în mod tradițional. Cu alte cuvinte, dacă e adevărat că filosofia se află într-o stare de criză, și dacă e adevărat că alte domenii ale cunoașterii umane, cum e știința naturii sau științele economice, par acum mai importante, asta e așa pentru că filosofia însăși a încurajat această perspectivă. Și a încurajat această perspectivă, cred eu, prin aceea că a ignorat noțiunea de adevăr. Și când spun asta fac, poate, o afirmație arogantă și îndrăzneață, dar mi se pare că filosofia, de la Descartes încoace, s-a aflat pe un drum greșit și că idealismul, pe de o parte, și materialismul, pe de alta, sunt, ambele, doctrine filosofice false, care se bazează pe o greșită înțelegere a ceea ce e cunoașterea și adevărul. Ele au avansat doctrine filosofice false despre cunoaștere și despre adevăr. Ieșirea din această dificultate constă în revenirea la înțelegerea tradițională a activității rațiunii umane și a adevărului. Rațiunea umană, cunoașterea umană e o activitate a minții. Mintea e activă, e implicată în interpretare; dar nu *doar* în interpretare, deoarece cunoașterea umană e cunoaștere a realității; ea este însă implicată în interpretare. Deci fie că gândești ca un idealist, anume că adevărul ca realitate ultimă e incognoscibil, fie ca un materialist sau relativist, că realitatea e pur mecanică și materială și fără înțeles, vei fi inevitabil pus la colț în raport cu oameni din alte discipline, cum sunt științele naturii sau teoria economică, oameni care pretind că au un acces mai direct la acel gen de adevăruri materiale în legătură cu care filosoful însuși părea un favorit.

V. M. – Credeți că am putea vorbi de un anume gen de utilitate culturală a celor care fac filosofie? Sau poate nu ar trebui să vorbim de utilitate aici?

J. L. – Dacă diagnosticul meu pus filosofiei moderne, fie el și arogant, e adevărat, atunci oamenii care profesează filosofia nu au într-adevăr nici o utilitate. Nu există nici o utilitate în a avea oameni care nu cred în adevăr și ale căror teorii filosofice subminează chiar noțiunea de adevăr. Dar au fost școli de gândire care au încercat să restabilească bazele adevărului și să obțină o înțelegere adecvată a cunoașterii și rațiunii umane; or, acestea ar fi foarte utile. De exemplu, cred că utilitarismul este o doctrină foarte păguboasă în sens politic, în sensul concret în care sunt guvernate societățile moderne. Cred că noi trăim

în societăți în care utilitarismul e doctrina dominantă. Cele mai multe societăți occidentale nu sunt capabile, în domeniul public, să vorbească despre bine și rău. Binele și răul nu mai aparțin vocabularului lor politic. Vocabularul politic de azi e predominant utilitarist. Cred că asta e foarte rău. Această stare de lucruri subminează structura morală a societății; cred că putem vedea astăzi foarte clar în Europa de Vest, și asta e interesant din perspectivă românească, faptul că unul din efectele colapsului blocului sovietic e că Europa de Vest a devenit obligată să se bazeze numai pe propriile sale resurse; e clar că dacă stai la capătul continentului cu un dușman foarte bine definit în față, îți orientezi toate forțele pentru a rezista acelui dușman; odată ce dușmanul nu mai există, trebuie să stai și să gândești mai profund la felul în care propria societate e condusă; și dacă nu ai baze morale sau reale plecând de la care să reflectezi asupra acestor principii, dacă filosofia ta elimină chiar posibilitatea unor asemenea baze, atunci cred că acele societăți sunt condamnate declinului.

V. M. – Cum distingeți filosofia politică de alte genuri de activități înrudite: științele politice sau activitatea specialistului în drept ori în economie, sau de activitățile jurnalistului ori analistului politic? Ce e specific *filosofului* politic?

J. L. – Nu cred că *trebuie* să existe o distincție între aceste activități. Din punct de vedere personal, eu predau filosofie, dar și scriu ca jurnalist despre evenimentele politice curente și despre activitatea economică. Și toți filosofii politici din trecut au făcut același lucru.

V. M. – Dar sunt o mulțime de analiști politici care nu au nici o idee despre filosofia politică....

J. L. – Da, dar nu sunt dintre cei mai buni. Jurnalismul e prin natura sa o activitate efemeră: scrii un articol, e citit în cinci minute și apoi aruncat la coș.Cred că cea mai mare parte a jurnalismului contemporan suferă din cauza absenței unei fundamentări adecvate; majoritatea jurnaliștilor din Franța și din Marea Britanie pur și simplu repovestesc ceea ce au auzit în altă parte. Comentariile lor sunt efemere, inconsistente și nu foarte interesante. Cred că filosofia e o disciplină care ar trebui să impregneze, să dea un fundament altor activități cum ar fi științele economice sau științele politice. Și aceasta pentru simplul motiv că fără o minte critică – pe care cei mai mulți jurnaliști nu o au – tot ceea ce fac ei e să repete banalitățile altora și să lase în circulație neadevărurile.

Științele politice tind să studieze problemele curente, epifenomenul politicii, de exemplu unele teorii constituționale etc. Treaba filosofului e, vorba lui Socrate, să scoată din comoditate mințile oamenilor, să pună întrebări dificile. *Filosofia politică* încearcă să descopere fundamentele ordinii politice, anume fundamentele dreptului, fundamentele unei anumite constituții, fundamentele unei teorii economice etc.

Dacă ar fi să vorbesc despre propria-mi experiență, atunci aș zice că propriile mele reflecții filosofice sunt hrănite de preocupări profunde cu privire la ceea ce se petrece în Comunitatea Europeană și în Europa de Vest în întregul ei, la ceea ce se întâmplă cu cultura politică occidentală, care, cred eu, se află într-un sever declin. Dar nu m-aș fi dedicat atât de mult filosofiei politice dacă nu aș fi reținut aceste probleme politice de bază. Dumnezeu a vrut ca România să aibă și mai multe probleme politice și deci reflecția filosofică ar trebui să încerce să se aplece asupra acestor probleme. Propria mea activitate acoperă un amplu domeniu tematic: predau un curs de politică a Comunității Europene și acesta îmi cere să predau o întreagă paletă de materii: despre economie, comerț, agricultură, politica concurenței, despre constituții, despre drept. Dar dacă priviți la aproape toți filosofii politicii din trecut, priviți de pildă la Hume, la Adam Smith, la Burke, toți aceștia și-au dedicat o mare parte a activității lor filosofice reflecției cu privire la asemenea chestiuni practice. Hume a scris mult despre comerț, despre bani, Burke a scris și el despre comerț, Smith s-a ocupat în primul rând de economie, deși a predat filosofia morală la universitatea din Glasgow. Cu alte cuvinte, noi suferim, în lumea modernă, de prea marea separare a disciplinelor. Bunăoară, eu am anumite concepții asupra chestiunilor monetare, anume că toate statele lumii sunt într-o stare de dezordine monetară și pentru a restabili ordinea monetară trebuie să ne întoarcem la valutele convertibile metalic, altfel spus, valute în cazul cărora bancnotele sunt convertibile la cerere în aur. Susțin acest punct de vedere dintr-un număr de motive, în parte pentru că am fost atras de economiștii care erau favorabili acestei viziuni. Dar sunt în primul rând convins de această concepție pentru că am identificat-o cu un anume gen de *realism filosofic* care e valabil în toate domeniile, incluzând dreptul, economia și politica. Iar convingerea mea despre care anume politică monetară e bună și care nu, este, înainte de toate, una filosofică.

V. M. – Toate acestea îmi sugerează o altă posibilă caracteristică a filosofiei în genere: aceea de a fi cuplată cu alte discipline, non-filosofice. Nu poți face filosofia științei fără o îndelungă acomodare cu științele, dar, probabil, nici filosofie politică fără un contact cu tot acest domeniu non-filosofic, de la drept la realitatea politică zilnică.

J. L. – Da, evident.

V. M. – Există acum obiceiul în România de a importa probleme de filosofie politică din alte țări care au o literatură mult mai dezvoltată în aceste domenii. Este acest fenomen firesc? E filosofia politică o disciplină transnațională sau ea e legată de anumite realități politice, juridice, culturale locale, naționale sau regionale? E firesc să dezbatem aici constituția americană la un curs de filosofie politică, în loc să comentăm constituția României?

J. L. – Filosofia politică e o activitate ce se ocupă de realitate, de realitatea politică. Atunci de ce am vrea să importăm o dezbatere? Sigur, într-o anumită măsură, filosofia e o activitate universală și unele din problemele ei, aflate în dezbatere aiurea, vor fi dezbătute și aici; dar ele vor fi relevante aici numai în măsura în care au a face cu realitatea de aici și numai având a face cu realitatea de aici ele reflectă în mod autentic universlitatea. Există multe pericole în a importa dezbaterile altora: în primul rând, dezbaterea poate fi despre chestiuni care nu te privesc; și, în al doilea rând, chestiunea însăși poate să nu fie teribil de importantă, cum am sugerat atunci când am făcut critica filosofiei britanice.

Cred chiar mai mult, anume că acest obicei de a copia constituții străine, cum s-a întâmplat și în Franța, a eșuat deoarece – așa cum observa Disraeli în 1835 când comenta eforturile anterioare ale lui Ludovic al XVIII-lea de adopta forma britanică de monarhie parlamentară – o constituție nu poate funcționa dacă nu reflectă realitățile politice ale țării în chestiune. Cu alte cuvinte, aveam de-a face cu o falsă înțelegere de către francezi a constituției engleze atunci când aceștia considerau că aceasta constă, în esență, în faptul că avem un parlament cu două camere pline de gentlemeni care discută chestiunile politice ale zilei. Ceea ce arăta el e că o constituție e emanația tradițiilor juridice și a societății civile ale statului pe care e menită să-l guverneze. Ei bine, această greșeală mi se pare a fi cauzată de greșeala paralelă, pe care am evidențiat-o mai înainte în

domeniul filosofic, anume aceea de a gândi că filosofia și adevărul se aplică cumva numai sferei ideale sau domeniului ideilor; de fapt, lucrurile stau exact invers, adevărul se aplică realității.

V. M. – Există o orientare politică spre stânga sau spre dreapta a intelectualilor și, implicit, a celor care fac filosofie politică? Cum arată această diviziune în universitățile britanice ?

J. L. – Cred că marea majoritate a universitarilor sunt de stânga. Cu certitudine în universitățile britanice, la Oxford, de pildă, curentul dominant e de stânga: socialiști sau social-democrați. Dar asta nu se referă numai la filosofie. Întreaga atmosferă din universitățile britancie e predominant de stânga. Priviți numai la cuvintele pline de ură pe care le folosesc intelectualii la adresa doamnei Thatcher. Dar în ce constă această diviziune? Voi lua un exemplu surprinzător: Keynes, care cred că era de stânga. Consider că a fi de stânga înseamnă a fi excesiv de încrezător în puterea propriei rațiuni; cu alte cuvinte, cred că a fi de stânga înseamnă a asuma un destin care e deosebit de periculos pentru un filosof și aceasta exact pentru că al său *fond de commerce*, bunurile pe care le scoate el la vânzare, constau din inteligența sa; de aceea el are un interes enorm în a spune tuturor că inteligența sa poate oferi toate răspunsurile. Dacă ne referim la Keynes, care era un economist, poți vedea foarte clar rezultatele acestei vanități fatale: convingerea că individul uman, raționalitatea, pot să submineze tradiția istorică a unei țări; convingerea că o economie poate fi planificată; că tradiția poate fi răsturnată, ș.a.m.d. Și toate aceste convingeri angajează punctul de vedere că rațiunea individuală e întotdeauna superioară moștenirii trecutului. Ei contestă această tradiție, principiile bine stabilite. Iată câteva caracteristici foarte comune ale unui intelectual de stânga.

V. M. – Permiteți-mi să vă pun o ultimă întrebare: care e imaginea cea mai dragă cu care plecați din România?

J. L. – Cred că e imaginea satului Breb din Maramureș, care e un sat absolut tradițional, la jumătate de oră de Ocna Șugatag. Am stat acolo trei săptămâni în compania a doi țărani de șaptezeci de ani, a trei vaci și a unui porc numit „Brica"... Mi-am petrecut acolo Paștele discutând îndelung, după-amiezele...

Jim MacAdam:
Filosofia este un tip de activitate

Jim MacAdam este profesor de filosofie morală la Trent Univeristy, în Canada. L-am întâlnit prima oară la Oxford, unde profita de o bursă pentru a merge la biblioteca Bodleiană și pentru a-și revedea prietenii. Apoi l-am invitat în Romania, unde a predat la o Școală de vară pentru studenții din București și Iași. Cum stă bine unui filosof, a pierdut avionul la Londra, s-a mai rătăcit o zi pe la Oxford, apoi a poposit la București pentru a conferenția pe teme de filosofie politică și de filosofia dreptului. Întotdeauna plin de solicitudine, profesorul MacAdam este o sursă inepuizabilă de istorii despre figurile marcante ale filosofiei anglo-saxone pe care le-a cunoscut.

Valentin Mureșan – Nu aș vrea să începem discuția noastră despre natura filosofiei cu chiar această întrebare. Aș vrea să vă întreb, mai întâi, care a fost traseul formării dumneavoastră ca filosof?

Jim MacAdam – Primele mele experiențe în filosofie au fost la o universitate foarte mică din Canada unde profesorul era un alcoolic, era permanent îmbătat de Spinoza și de whisky-ul scoțian. El mi-a stimulat ambiția de a studia filosofia și, atunci când a crezut că sunt pregătit pentru aceasta, m-a trimis la Universitatea din Edinburgh. Acolo am avut parte de ceea ce consider eu a fi fost cea mai bună educație în materie de filosofie. Această instruire în filosofie a avut trei părți. În vremea aceea John MacMurry era profesor și ținea cursuri o dată pe săptămână, la amiază, într-un amfiteatru mare; am

descoperit că aproape jumătate din sală era plină de oameni din oraș. Vorbea pe teme foarte largi și generale și îți dădea o idee despre ce ar trebui să fie filosofia după părerea diferiților autori; vorbea despre modalitățile de interpretare a universului, bunăoară despre modalitatea greacă de interpreatare ca fiind estetică, despre cea romană ca fiind juridică și despre cea iudee ca religioasă. În plus, pe lângă aceste cursuri-spectacol ale profesorului, mai existau așa-zisele „cursuri pe carte", care constau într-un studiu foarte amănunțit al argumentelor principalilor filosofi din perioada modernă: Descartes, Hume, Locke, Barkley, Spinoza, Leibniz ș.a.m.d. Al treilea lucru erau tutorialele individuale. Vă voi spune o istorie în legătură cu aceasta, despre chiar primul tutorial la care am participat. Am urcat scările spre camera tutorelui: el mă aștepta; am bătut la ușă și mi s-a cerut să intru. Când am pătruns înăuntru, am constatat că încăperea era plină de fum; ardea cărbune în cămin, ceva între lemn și cărbune, care scotea un fum negru; tutorele stătea răsturnat într-un fotoliu și fuma din pipă, producând propriul său fum. Am primit de la acest bărbat o întrebare pe care trebuia s-o dezvolt într-un eseu. Întrebarea era: „Este corectă concepția lui Aristotel despre principiul științific?". Am mers deci la bibliotecă și am cerut toate cărțile despre Aristotel ce se aflau acolo, am citit, am luat note și am făcut din ele și din ceea ce scriau acești autori un eseu destul de bun; l-am luat și m-am dus din nou în fața acestui om care fuma, iar el mi-a spus: „Începe! „. Așa că am început să citesc eseul, dar deodată capul i-a ieșit din norul de fum și m-a întrebat: „Ce înseamnă aceasta?". M-am uitat la propoziția pe care am scris-o, luată din cartea altcuiva, și i-am răspuns: „Nu știu ce înseamnă". Am continuat apoi și el m-a întrerupt iar: „Crezi că asta e corect?"; „Ce anume?" – am răspuns eu. „Propoziția pe care a-i citit-o, crezi că e corectă?". Și eu am spus din nou: „Ei bine, nu știu". Atunci am început să-mi dau seama că era ceva în neregulă cu acel eseu. Gâtul îmi era tot mai uscat... În fine, am terminat citirea căznită a lucrării. Iar el s-a ridicat din nou deasupra fumului și a zis: „A, MacAdam. Voi, americanii, aveți o vorbă pentru acest eseu: «Nu cumva ai citit vreo carte bună prea târziu?»". Când am pus mâna pe clanță să ies, mi-a mai spus: „Îți vei aduce aminte, MacAdam, nu-i așa, că există o diferență între o minte goală și o minte deschisă". Și apoi mi-a aplicat ultima lovitură: „Știai că Descartes a făcut o

distincție între papagal și ființa umană?". Deci nu am avut încotro și a trebuit să merg să-l citesc pe Aristotel, foarte atent, să fac *propriile mele* observații în legătură cu întrebarea profesorului.

Aceasta a fost prima ocazie în care m-am izbit de această idee pedagogică. A doua oară a fost pe vremea când pregăteam o lucrare ca profesor pentru a o trimite la o altă universitate și l-am rugat pe profesorul Dray, care era și șeful departamentului, să mi-o verifice. Și a făcut-o. Și după ce mi-a criticat lucrarea, de care eu eram destul de mândru, am ieșit din cameră și am rupt-o într-o mie de bucăți pentru că mi-am dat seama că e lipsită de valoare. Apoi l-am citit pe Collingwood, *Autobiografia* sa, în care există un capitol care sugerează un mod de înțelegere a filosofiei. Ceea ce argumenta el acolo, pe baza experienței sale de strălucit arheolog al epocii romane, era că filosofia, la fel ca arheologia, trebuie făcută întotdeauna având o întrebare în minte.Și aceasta mi-a oferit o înțelegere a filosofiei ca activitate; filosofia nu este necrofilie, nu înseamnă dragoste pentru ceea ce e mort; ea e ceva ce faci, iar întrebarea e cum să o faci bine. Iar răspunsul său era că trebuie să cheltuiești mult timp pentru a face ca întrebările din mintea ta să devină cât mai clare, întrebările filosofice; și apoi poți să începi să scrii despre ele, să vorbești studenților tăi despre ele, să încerci să încurajezi o cale comună de abordare a subiectului.

V. M. – Ați avut o experiență similară cu Hart. Vreți s-o evocați aici?

J. M. – Când am mers la Universitatea Oxford în 1966, am mers ca „student special" al filosofului John Plamenatz. Dar am devenit repede atras de filosofia dreptului predată de profesorul H. L. A. Hart, și am frecventat cursurile sale; ținea un curs despre teoria dreptului a lui Kelsen și era un curs foarte bun. Apoi am mers la facultatea de drept și am descoperit acolo că un număr de tineri asistenți făceau un seminar special pe cartea lui Hart „The Concept of Law", apărută cu puțini ani în urmă, dar care atrăgea încă multe pasiuni. Am participat la acel seminar, mi-a plăcut foarte mult, și, la un moment dat, ceilalți m-au rugat să scriu ceva. Eram foarte interesat de un lucru foarte mărunt, aflat în capitolul lui Hart despre dreptate, în care el spunea că dreptatea, conform lui Aristotel, înseamnă a accepta două precepte, „a-i trata pe egali în mod egal" dar, adaugă Hart, trebuie

să spunem în plus „a-i trata pe inegali în mod inegal". Ceea ce m-a atras e acest adaos pe care-l sugerează Hart, pentru că am găsit la comentatorii lui Aristotel pe care i-am citit numai primul aspect; deci am decis să încerc să înțeleg atât cât pot conceptul de dreptate prin intermediul acestor două precepte. Și am scris un eseu. M-am îndoit că Hart îmi va oferi opinia sa despre lucrare așa că m-am învârtit pe bicicletă prin Oxford vreo două ore înainte de a-mi lua inima în dinți și a pune plicul în cutia sa poștală. Spre surpriza mea, am primit un telefon de la Hart care m-a întrebat: „Nu ai vrea să vii să luăm cafeaua împreună la New College sâmbătă dimineața?". Mărturisesc că eram entuziasmat, eu eram atunci un tânăr profesor, plin de înflăcărare. M-am dus acolo și el mi-a dat înapoi eseul pe care-l pusesem în cutia poștală; dar am observat imediat că fiecare pagină era încercuită de comentariile lui Hart, care începeau în susul paginii, coborau pe margine, pentru ca apoi să urce din nou. Și a făcut asta pe fiecare pagină a lucrării mele, într-un mod absolut detaliat. Asta mi-a fost, evident, de un foarte mare ajutor. Am publicat acel articol în *Mind* și apoi am primit o invitație de a-l re-publica într-o carte ce aduna cele mai bune eseuri de filosofie politică din acel an. I-am fost foarte recunoscător lui Hart. Am constatat adesea în filosofie că oamenii care sunt cei mai buni și mai generoși sunt oamenii care se află în vârful dealului, iar sicofanții, „notele de subsol" cum le zic eu, oamenii care roiesc în jurul primilor, sunt mult mai puțin accesibili.

Radu Mihail Solcan – E ceva obișnuit în lumea anglo-saxonă să dai o lucrare spre evaluare critică înainte de publicare. Ați făcut adesea acest lucru?

J. M. – Da, cred că acest lucru e parte a felului în care e înțeleasă filosofia ca activitate, lucru atât de diferit de ceea ce am văzut la unii filosofi continentali. E o activitate în sensul că încerci că rezolvi o problemă, încerci să răspunzi la o întrebare, iar o întrebare care e una filosofică este foarte, foarte dificilă. Deci e destul de obișnuit în lumea filosofică anglo-americană să te aștepți ca studiile tale să fie criticate, să *vrei* ca ele să fie criticate, deoarece se presupune că dacă primești critici ai o șansă în plus să le îmbunătățești, apropiindu-te de răspunsul la întrebare. Mi-am dat seama atunci când am fost pe Continent, o dată sau de două ori, că acolo metoda e mai degrabă

să te retragi undeva și să scrii o carte foarte grea și apoi s-o publici fără ca nimeni s-o comenteze, cu excepția, poate, a editorului. Aceasta este marca distinctivă a conceperii filosofiei ca o activitate al cărei miez constă în a răspunde la acele tipuri de întrebări pe care le privim ca filosofice.

V. M. – Dar cum știm care sunt întrebările *filosofice*? Specificul filosofiei e dat de tipul de întrebări sau de tipul de metodă?

J. M. – Amândouă aceste întrebări sunt dificile. La prima aș răspunde că întrebările sau problemele *filosofice* au două caracteristici: una e că ele tind să fie durabile, ele tind să revină la fiecare generație; iar a doua lor caracteristică e că nu sunt întrebări științifice – și aici mă raliez pozitivismului –, cu alte cuvinte nu sunt întrebări de genul celor la care ar putea răspunde metoda științifică, observația științifică, acumularea de date științifice, modelarea matematică sau experimentarea. Prin urmare, ele sunt întrebări cu privire la care raționarea pur și simplu îți permite să faci anumite progrese.

Ca să răspund la a doua parte a întrebării, cred că ceea ce se întâmplă în fapt e că în departamentele de filosofie consumăm, pe bună dreptate, mult timp făcând deducție și inducție în calitatea lor de metode de raționare ce reprezintă calea bună în abordarea problemelor filosofice. Tocmai de aceea folosim aceste metode atunci când avem în față întrebări filosofice; singura metodă pe care o cunosc e utilizarea rațiunii. E tot ce avem pentru a avansa.

Aș mai putea adăuga ceva: există și alte lucruri care se întâmplă, unele fiind începute chiar în universitatea mea; o tânără pe nume Trudy Govier a început să susțină că argumentele limbajului obișnuit, chiar dacă au succes, nu pot fi întotdeauna înțelese prin apel la simbolismul logicii deductive sau inductive. Multe argumente din limbajul uzual care au succes, deci care conving oamenii, nu încap în paternul logicii deductive sau inductive. Ea a colecționat argumente care apăreau în ziare, în scrisorile către editor, și a încercat să-și reprezinte din ce erau formate acele argumente; a inventat un fel de structuri de tip arbore unde începi cu ceva ce este o premisă și afli altceva care e o premisă, apoi afli altceva și ajungi gradual la o sub-concluzie; aceasta e la rându-i o premisă în calea către o concluzie finală. A adunat toate acestea într-o carte de „logică

informală"; am folosit-o la cursurile noastre și s-a bucurat de mare succes. Și motivul pentru care cred că a avut succes e acela că argumentele de acest tip i-au găsit pe studenți acolo unde erau. Poziția ei nu era aceea de a aduce argumentele în formatul logicii formale, ci de a lua argumentele așa cum sunt în viața de fiecare zi și a vedea dacă putem găsi structuri logice pentru ele. Oricum, aceste trei forme de raționare: deductivă, inductivă și informală sau practică (după cum a numit-o) sunt cele ce stau la îndemâna filosofului.

R. M. S. – Asta înseamnă a considera că spețele juridice au relevanța lor pentru filosofie.

J. M. – Da, spețele juridice sunt foarte importante pentru filosofia dreptului. Nu pentru că juriștilor le-ar place ca filosofii să aibă ca responsabilitate specifică stabilirea și demonstrarea unei concluzii. Ambii au ca treabă specifică încercarea de a dovedi o concluzie. Și e foarte util și foarte interesant în calitate de filosof să urmărești tipurile de argumente utilizate în spețele juridice. Nu sunt argumente deductive, dar sunt multe argumente prin analogie: acest caz e ca acel caz, deci această concluzie poate fi trasă și în acest caz pe baza similarității dintre cele două cazuri. Studenții găsesc aceste lucruri foarte provocatoare. Le spun adesea că civilizația occidentală pare să se bazeze pe o triadă: știința, religia și dreptul.

V. M. – Acest mod de a paractic filosofia, cel pe care abia l-ați descris, este el popular, în sensul marelui public, în Canada? Puteți ieși cu așa ceva în agora și să captați atenția publicului? Sau puteți capta doar atenția colegilor dumneavoastră?

J. M. – Dar am ieșit... Nu sunt sigur că am putut sugera până aici ideea mea despre ce este filosofia, dar pot să vă spun că am vorbit în mai multe ocazii marelui public. De exemplu, am fost invitat de un grup de pensionari să le vorbesc despre ceva ce mă interesa pe mine și, din fericire, îi interesa și pe ei. M-am gândit la acel subiect o bucată de timp, era ceva legat de vremea în care Carta canadiană a drepturilor și libertăților a început să devină cunoscută publicului. Și exista un foarte mare interes, mai întâi, cu privire la felul de lucruri care intră în Carta drepturilor și libertăților și, în al doilea rând, cu privire la ce efect poate avea ea asupra sistemului juridic. Ce înseamnă să introduci o asemenea Cartă în interiorul unui sistem

juridic, mai ales unul ca al nostru, care a existat cam o sută de ani fără o constituție? Ce efect are Constituția asupra sistemului juridic? Deci m-am prezentat în fața acestor vreo șaptezeci de pensionari și le-am prezentat o conferință cu tema „A moraliza legea și a legaliza moralitatea". Căci Carta drepturilor și libertăților includea valori morale și dând Cartei o poziție de supremație în cadrul sistemului juridic, dai supremație valorilor morale în cadrului sistemului juridic; „legalizarea moralității" se referea la eficacitatea juridică a Bisericii în ziua de azi, anume la ideea că altceva ia locul Bisericii în moralizarea societății și mi se părea că acesta e chiar Carta.

V. M. – Dar credeți că interesul acestor pensionari a fost unul filosofic sau mai degrabă unul politic? Credeți că ați avea același succes, la același auditoriu, cu o temă ca „Ființa" sau „Adevărul" ?

J. M. – O, da, da. Oamenii sunt foarte interesați în probleme filosofice. Trebuie să petreci mult timp explicându-le întrebarea, am ocupat o pagină și jumătate explicând întrebarea și importanța întrebării. Pentru un număr de ani, catedra de filosofie a universității noastre a organizat șapte până la zece conferințe pe an, la subsolul bibliotecii, la ora prânzului, iar publicul era invitat să servească masa cu noi și, desigur, să asculte conferințele; atunci am cerut fiecărui membru al departemantului să vorbească despre filosoful său favorit. Deci cineva a vorbit despre Platon, altcineva despre Aristotel, altcineva despre Toma din Aquino, altcineva despre Rousseau, altcineva despre Kant, ș.a.m.d.; să încerci să explici problemele care au interesat pe fiecare dintre acești filosofi, să încerci să dai o idee despre ce înseamnă filosofia platoniciană, aristotelică ș.a.m.d. Iar publicul era format din oameni care lucrau la magazine, la bănci, erau acolo pensionari, profesori de la școlile orașului. Toți au fost realmente foarte interesați.

V. M. – Cum ați adunat acești oameni ?

J. M. – Am dat anunț la ziar; ne-am vândut produsul precum Coca-Cola. A mers.

V. M. – A propos de audiență și de filosofia cu mare audiență la public: într-o zi mi-ați spus ceva despre Martin Buber...

J. M. – Da. Teza mea de master a fost din Martin Buber și am petrecut multă vreme cu faimosul său eseu „Eu și tu". El a ținut o conferință la King's College, Universitatea din Londra, pe vremea

când eram student. Am fost foarte curios să merg acolo și să-l ascult. La sfârșit, a invitat publicul să pună întrebări. Dar ceea ce a urmat a fost o întâmplare foarte incomodă. În acea sală enormă – erau cinci sau șase sute de oameni – când o persoană punea o întrebare, Buber venea de la centrul sălii și urca spre spatele acesteia, unde se afla persoana care pusese întrebarea. Și apoi răspundea persoanei în cauză. Presupun că intenția lui era de a ilustra ce este relația dintre „eu" și „tu": ea trebuie să fie o relație intimă, sensibilă. Dar urmarea a fost că nimeni altcineva din sală nu-i auzea răspunsul, pentru că întrebările erau formulate cu o voce tunătoare din public, și erau întrebări interesante, însă nimeni nu auzea răspunsul, pentru că Buber îl șoptea la urechea celui ce-i pusese întrebarea.

V. M. – Practica Buber genul de filosofie despre care ne-ați vorbit până acum ?

J. M. – Nu în acea împrejurare. Pentru că în acea împrejurare trebuie să recunosc că nu am putut înțelege prea multe în legătură cu felul cum stăteau lucrurile cu relația dintre eu și tu. În schimb el a fost arhitectul teoretic al mișcării kibutz-urilor din Israel.

R. M. S. – Revenind de la marele public la universitate, mi-ați putea spune opinia dumneavoastră despre care credeți că e relația dintre atitudinea politică, opțiunea politică a profesorilor, și predare, de pildă predarea filosofiei politice ?

J. M. – Pot vorbi numai despre experiența mea canadiană. Acolo am încercat să construiesc cu grijă un curs de filosofie politică pe care-l consider a exemplifica filosofia liberală; și un altul care exemplifică ceea ce aș numi, nici nu știu cum să numesc restul, să zicem filosofia etatistă, o filosofie care pune un mare accent pe acțiunile și comportamentul statului. Într-un curs am inclus pe John Locke și John Stuart Mill, ca și pe unii contemporani, care variază de la an la an. În celălalt i-am inclus pe Hegel și Marx și, uneori, pe Platon, ca și unii autori contemporani. Deci am inventat acest curs de doi ani în care există patru sau cinci texte liberale, studiate la cursul de filosofie liberală, și patru sau cinci texte reprezentative pentru poziția etatistă. În felul acesta sper să exprim ambele laturi ale problemei.

R. M. S. – Ce înseamnă, în aceste condiții, „demonstrațiile de filosofie", cum le-a numit Dray?

J. M. – Avem în anul întâi, pentru că lumea nu studiază filosofia în liceu, avem clase foarte mari, de trei-patru sute de persoane și, în aceste condiții, aveam un curs pe săptămână și un seminar pe săptămână. La seminarii erau între 8 și 15 studenți, dar la cursuri se umplea sala. Cursurile erau de un an și ne împărțeam între facultăți, așa că ne reveneau cam cinci cursuri pe an în acel amfiteatru foarte mare. Când era șeful catedrei, Dray cerea nu numai ca lecțiile să fie vii și stimulative, dar fiecare trebuia să fie un exemplu de ce înseamnă să faci filosofie. Deci ori de câte ori te adresai studenților, aceștia trebuiau să aibă o exemplificare a ceea ce este exercițiul filosofic. Și pentru a face ca lucrurile să stea și mai rău, pentru că avea o minte foarte ascuțită, el asista la fiecare din aceste lecții și stătea foarte atent în mijlocul sălii; așa că erai nervos nu numai pentru că te adresai la trei-patru sute de studenți, ci și pentru că te adresai șefului departamentului care îți evalua, parcă, abilitățile filosofice. Aceasta a fost una dintre cele mai extenuante părți ale experienței mele de profesor de filosofie.

V. M. – Atunci când țineați o astfel de lecție, lucrați mult înainte la detaliile ei, sau vă bazați pe inspirația de moment ?

J. M. – Eu îmi scriu lecțiile în întregime.

V. M. – Dar alții ce fac ?

J. M. – Nu știu, poate că sunt ceva mai iresponsabili. Eu le scriu în întregime, dar o fac întotdeauna formulând întrebări. Părțile cursurilor mele sunt făcute din întrebări. Când ajung în sală, scriu întrebările pe tablă, apoi le privesc și vorbesc după acele întrebări. Nu țin cursul după text. Pericolul aici e să te repeți. Vă pot povesti o istorie nostimă pe care mi-a spus-o Sir Isaiah Berlin despre Prichard. El spunea că Prichard avea obiceiul să-și scrie lecțiile în fiecare an și astfel obținea anual un set complet al lecțiilor sale de la Oxford; am găsit și eu unele din aceste lecții, căci studenții le luau cuvânt cu cuvânt. Singura problemă – spunea Berlin – era că nu puteai spune care sunt diferențele de la un an la altul, căci erau exact la fel. Dar Prichard nu-și dădea seama de asta.

V. M. – Spuneți-mi, vă rog, sunt Heidegger sau Sartre figuri la modă în predarea filosofiei în Canada ?

J. M. – Pot vorbi numai de situația din departemantul meu. Am avut un departemant foarte special; am avut, la un moment dat,

treisprezece persoane în departament. Dintre aceştia, şapte erau filosofi analitici, în maniera anglo-americană, iar ceilalţi şase erau filosofi continentali. Aveam o relaţie cât se poate de amiabilă, fiecare recunoşteam că celălalt face filosofie, dar totodată ştiam foarte puţine despre celălalt. În ce mă priveşte, dacă simt nevoia să citesc anumiţi oameni, o fac din cauza interesului lor în chestiuni în care şi eu sunt interesat. Aşa se face că nu am citit aproape nimic din Derrida, pentru că l-am găsit impenetrabil, obscur în ultimul grad; aşa că nu mă interesează.

V. M. – Pentru a conchide, v-aş întreba ce credeţi: există un loc specific pentru filosof, ca intelectual, în societatea timpului nostru?

J. M. – M-aş întoarce la propria mea experienţă. Cred că e important de subliniat faptul că filosofia nu e predată în liceele canadiene. Asta înseamnă că în Canada departamentele de filosofie trebuie să lupte pentru studenţi. Trebuie să fie în stare să le ofere studenţilor ceva ce ei apreciază. Ceea ce am observat eu timp de mai mulţi ani în departamentul din care fac parte e accentul pus pe claritate şi accentul pus pe argumentare. Am constatat aceasta în multe rânduri, ca şef de departament şi ca responsabil al cursurilor de master, când am avut a face şi cu oameni care lucrau în afaceri etc.: claritatea şi argumentarea contează cel mai mult. Contribuţia cea mai mare a filosofului stă în calitatea argumentării. Cred că în acest sens poate contribui filosofia la o mai bună educaţie liberală şi aceste valori fac din filosofie o disciplină apreciată în univerisitate şi în ansamblul comunităţii.

Wolfgang Balzer:
E posibilă o filosofie în formule matematice

Wolfgang Balzer este profesor de filosofia științei la Universitatea din München, Institutul de logică, filosofia științei și filosofie analitică. A fost studentul celebrului W. Stegmüller. Reprezentant de seamă al perspectivei structuraliste în teoria științei (expresia nu are nici o legătură cu structuralismul francez), Balzer și-a extins aria cercetărilor de la fundamentele fizicii până în teritoriile filosofiei sociale, psihanalizei și eticii. Cel ce urmărește cursurile acestui pedant profesor german e surprins, probabil, de ceea ce vede: o suită de formule matematice sunt înșirate pe tablă iar comentariile, supertehnice, se poartă asupra lor. Chiar și la un curs pe tema „O reconstrucție a teoriei timpurii a lui S. Freud despre inconștient", limbajul formal al teoriei modelelor e cel ce domină. Balzer e unul dintre puținii specialiști, cu o formație științifică la bază, care susțin că filosofia poate fi făcută în limbaj matematic. În România lui Cioran, o asemenea apariție e mai degrabă exotică. Punctele sale de vedere despre natura filosofiei au toate șansele să pară, aici, scandaloase...

Valentin Mureșan – Voi încerca să deschid această dezbatere spunând că, poate cea mai obișnuită observație în privința manierei în care ați prezentat problemele în cele două expuneri, cel puțin în contextul nostru filosofic, este aceea că dumneavoastră *nu faceți filosofie propriu-zisă*. Prin urmare, întrebarea poate fi – și intenționez să v-o adresez și în numele unui număr de studenți -: ce are a face

acest formalism cu filosofia? S-ar putea spune, la rigoare, că faceți știință; avem aici unii colegi care susțin că acest tip de abordare structuralistă, în general abordarea logică și, chiar mai general, abordarea analitică, sunt abordări științifice, și nu filosofice ale problemelor. Iar acești colegi ar putea invoca anumite teze în sprijinul poziției lor: de exemplu, în cartea sa asupra structurii și dinamicii teoriilor, Stegmüller spunea că ceea ce face el acolo prezintă „aceeași exactitate ca și matematica", deci este un fel de știință. Spuneați și dumneavoastră în prima conferință că va fi vorba despre o abordare empirică a științei, la fel de exactă ca și cea matematică. S-ar putea trage de aici concluzia că ceea ce faceți este, de fapt, știință, și atunci care mai sunt relațiile cu filosofia? V-aș ruga să faceți câteva comentarii asupra acestei posibile obiecții.

Wolfgang Balzer – Prima mea observație este aceea că, și în antichitate, filosofii foloseau metodele formale ale timpului lor. Așadar, în Academia lui Platon, exista un motto care spunea (nu cunosc traducerea exactă): „Nu este primit aici nimeni care nu cunoaște geometria", iar geometria era știința formală a vremii. Cred, prin urmare, că ar fi o eroare din partea filosofiei să se delimiteze de standardele formale ale timpului nostru, deoarece acest lucru ar însemna, de fapt, ca filosofia să piardă contactul cu știința. Iar a doua observație este aceea că filosofia științei este un tip de disciplină modernă ce-și găsește originile în mod tradițional în teoria cunoașterii, mai corect în epistemologie, care a fost încă de la început o ramură majoră a filosofiei. Acum știința a devenit foarte cuprinzătoare, foarte complicată, deci și teoria cunoașterii a devenit, la rândul ei, foarte complicată; iar expunerile pe care le-am susținut aici țineau de această ramură particulară, filosofia științei. A treia observație este aceea că ar trebui, sau trebuie să fim conștienți de faptul că filosofia este, bineînțeles, o întreprindere mult mai cuprinzătoare și că nu este satisfăcător să faci filosofie doar într-un asemenea orizont, să-i zicem, îngust. Deși sunt fericit să fiu implicat în cercetarea științifică de tip structuralist, cred că acest lucru ar putea, bineînțeles, să ridice obiecții din partea unui filosof; adică el ar putea spune că acest domeniu este prea îngust, că o persoană care face acest tip de cercetare nu se poate pretinde filosof. Aș fi de acord cu această obiecție, dar aș spune, la

rândul meu, că un bun filosof trebuie să aibă o anumită familiarizare cu, să spunem, teoria cunoașterii. Prin urmare, nu poți fi un bun filosof, la înălțimea timpului tău, fără o cunoaștere a epistemologiei, care reprezintă standardul reflecției filosofice din zilele noastre. Aceasta este o parte a monedei. Cealaltă, evident, este aceea că nu poți fi un bun filosof lucrând doar într-una din ramuri; un bun filosof ar trebui să poată pretinde că are un orizont sau o sferă de interes mult mai cuprinzătoare.

V. M. – Cred că oponentul dumneavoastră ar putea continua spunând cel puțin două lucruri. Primul ar fi: de ce să nu pot intra aici (în Academie) fără a cunoaște geometria, dar cunoscând artele sau teologia? Și de ce restrângeți legăturile de bază ale filosofiei la cele cu știința; sau de ce le preferați? Iar a doua întrebare este: de ce numiți „filosofie" acest tip de abordare pe care l-ați adoptat? De ce nu numiți aceasta „matematică aplicată" ?

W. B. – În ceea ce privește prima problemă... Eu nu pretind că, de exemplu, estetica este exterioară filosofiei; teologia da. Dar filosofia are ramuri diferite și ținteşte să dea seama sau să ofere un model pentru problemele omenești, să dea seama de toate acestea într-un mod pe care oamenii să-l poată folosi pentru a se orienta, pentru a se regăsi în societate, pentru a defini un bun mod de viață. În acest sens, filosofia include, bineînțeles, estetica, etica, filosofia religiei și alte asemenea domenii. Dar nu include teologia propriu-zisă, deoarece teologia propriu-zisă este un tip de întreprindere intelectuală care este fundamental non-științifică. Aș spune că filosofia ținteşte la un tip de abordare *științifică*, iar dacă aceasta este foarte cuprinzătoare, atunci sunt foarte dificil de clarificat standardele care pot distinge acest tip de abordare științifică din filosofie de alte activități culturale umane, cum ar fi teologia. Cred, totuși, că există un criteriu clar care separă filosofia ca știință de teologie, și anume modul în care sunt date propozițiile de bază: în teologie, ele sunt justificate prin autoritate; în știință nu. Sau poate că sunt date astfel, dar fiecare este invitat să le verifice și, cel puțin în principiu, acest lucru poate fi făcut. Deci fiecare este invitat să judece critic adevărul sau corectitudinea propozițiilor de bază pe care se sprijină un model filosofic. Aceasta privește legăturile dintre filosofie și alte proiecte de interes uman, care sunt diferite în interiorul și în afara filosofiei. Voi trece

acum la a doua întrebare. Matematica este o activitate intelectuală care stabilește într-un mod foarte particular sisteme intenționate (*intended systems*). În mare, sistemele intenționate ale matematicii sunt construite de către matematicienii înșiși, pe când în filosofie lucrurile nu stau exclusiv așa. Filosofia se ocupă cu lucrurile omenești, care însă nu sunt în totalitate construcții umane. Există o parte a lucrurilor omenești care sunt, să spunem așa, dincolo de posibilitățile umane: de exemplu, acest scaun, fiind așa cum este, nu poate fi „influențat" cu ușurință de mine. Există anumite constrângeri fizice care nu pot fi depășite, iar aceste constrângeri joacă un rol în filosofie, dar nu și în matematică (sau joacă un rol foarte limitat). Acesta este locul în care văd eu linia de demarcație dintre matematică și alte științe, sau dintre matematică și filosofie. Prin urmare, pentru mine, filosofia este un tip de activitate care ține la dezvoltarea unei anumite viziuni care are un anumit conținut real, un conținut care merge dincolo de lucrurile pe care eu le pot construi.

V. M. – Deci spre un gen de realitate obiectivă, din afară...

W. B. – Această problemă a realității obiective, din afara noastră, este desigur foarte dificilă, deoarece majoritatea lucrurilor omenești sunt create de către oameni; dar există constrângeri care nu sunt create de oameni, iar acesta este punctul care desparte filosofia de matematică.

V. M. – Ne-ați putea da un exemplu de lucruri omenești care să constituie obiectul interesului specific al filosofului, distinct de cel al economistului, spre exemplu?

W. B. – Lucrurile omenești de interes pentru filosof ar fi întrebările legate de dreptate sau de societatea bună. Deși economiștii, la rândul lor, merg și ei puțin în această direcție, abordarea lor este foarte limitată; ei studiază fenomene foarte limitate, sisteme sociale foarte limitate: piețe, firme, schimburi și alte lucruri de acest tip.

V. M. – Dar s-ar putea spune, cred, că binele, societatea dreaptă, și așa mai departe, sunt obiectul interesului conducătorilor, al politicienilor, al celor care au conceput sistemele legale, și așa mai departe. Iar aceștia nu sunt filosofi. Nu văd cu exactitate de ce problema dreptății, a modelului unei societăți bune, ar fi obiect exclusiv al interesului *filosofic*. Cred că *ceva* legat de acest subiect

ar putea fi de interes filosofic, dar acest ceva abia trebuie caracterizat, deoarece societatea dreaptă ca atare poate constitui, și de fapt a constituit, problema conducătorilor din diferite timpuri sau a corpului parlamentar. Modelul unei societăți drepte a fost întotdeauna problema prioritată a acestei categorii de oameni. Există în acest caz un unghi specific, un punct de vedere specific, pe care să-l putem numi „filosofic"?

W. B. – Da. Specificul activității filosofice este de a păstra distanța față de practică. În schimb, conducătorul încearcă, deși am câteva rezerve asupra acestui lucru, *să introducă* un oarecare grad de bine în societate. Filosoful nu tinteşte să facă acest lucru; el doar *reflectează* asupra problemei. Deci abordarea lui este teoretică și, în acest sens, științifică; este o activitate care urmărește construirea unui model, a unei imagini, a unei concepții despre ceea ce este posibil, să spunem așa, în lumea reală: de exemplu, o societate dreaptă, sau o viață bună. Iar simpla producere a unei astfel de imagini este ceva diferit de implementarea practică a unui anumit program. Și ar fi destul de riscant să presupunem că filosofii vor găsi o singură formă a societății drepte care să facă posibilă o viață bună pentru toți membrii ei. În acest moment, se pare că există o multiplicitate de modele; iar activitatea filosofică constă tocmai în a încerca dezvoltarea unor modele în această arie.

V. M. – Dar spuneați, în discuția pe care am avut-o la prânz, că aceste modele intenționate ale filosofiei se aplică unor, să spunem așa, mari probleme umane, cum ar fi destinul, dreptatea, fericirea, etc. Voi spune că, așa cum dovediți în prelegerile susținute în Facultatea noastră, și cum ați dovedit prin activitatea dumneavoastră precedentă, unul dintre obiectele de interes ale filosofului este știința însăși: teoria științifică, activitatea științifică și diferitele ei aspecte. Deci printre obiectele de interes ale filosofiei, există și unele mai *particulare*, căci știința nu este un obiect al interesului general, ci al unuia foarte local, un interes al câtorva oameni.

W. B. – Avem aici o specializare a muncii în interiorul unei discipline. În interiorul disciplnei, există anumite specializări, iar unii oameni sunt specializați în filosofia științei. Dar ceea ce doresc eu

să sublinez este că oricine dorește să se numească filosof trebuie să aibă o minte mai cuprinzătoare; trebuie să preia aceste rezultate speciale, produse în domeniile specializate, în disciplinele filosofice speciale, dar să fie capabil să-și formeze o viziune mai cuprinzătoare, în care aceste rezultate să reprezinte doar părți, să fie folosite la formarea acestei viziuni.

V. M. – Aș dori să mai fac unele distincții în ceea ce privește munca specific filosofică. Pentru că asupra dreptății sau asupra lui Dumnezeu sau asupra scopurilor umane, pot fi create poeme, bunăoară, așa cum a făcut Nietzsche. Mulți spun că *Zarathustra* este o operă filosofică, și una foarte bine cunoscută, foarte studiată, cel puțin aici, pe continent. A crea poeme despre aceste subiecte, ține de filosofie? La cealaltă extremă, a modela matematic astfel de subiecte, ține oare de filosofie? În ce constă *specificitatea* muncii filosofului? Pentru că putem găsi o mulțime de romancieri, scriitori, poeți etc., care au gândit asupra acestui tip de scopuri umane generale, și au creat pornind de la ele. Dar ei sunt considerați în mod normal poeți sau romancieri, nu filosofi. Deci în ce constă abordarea *filosofică* a *acelorași* subiecte? Fericirea sau prietenia pot constitui subiecte ale unui poem. Dar în același timp sunt și subiectele *Eticii nicomahice*.

W. B. – Referirea pe care o faceți la Nietzsche este foarte potrivită pentru a-mi clarifica poziția. Pentru că Nietzsche este filosof, și îl includ cu bucurie în comunitatea filosofică, dar abordarea sa este mai degrabă îngustă. El abordează, să spunem, filosofia morală, întrebările etice, principiile vieții bune etc., dar le abordează din perspectiva unei sub-discipline filosofice particulare, aș spune că din perspectiva filosofiei politice, văzută într-un sens foarte larg. El neglijează total teoria cunoașterii sau epistemologia; pur și simplu această ramură lipsește, și nu știu care era cunoașterea lui asupra istoriei sistematice a filosofiei. Dar ambiția de a fi un filosof original este ambiția de a cuprinde aceste lucruri diferite. Prin urmare, este natural să intri în filosofie pe o singură ușă dar, odată intrat, ar trebui să încerci să cuprinzi și alte arii. Și doar dacă reușești poți fi un astfel de filosof. Cred că Platon sau Aristotel au reușit să creeze o imagine care conținea toate aceste subpărți într-un mod organizat, pe care

l-aș numi „științific". Ei erau bine informați în privința științelor formale ale vremii lor, asupra științelor politice și așa mai departe.

V. M. – Dar care ar fi punctul dumneavoastră de vedere asupra concepției potrivit căreia singurul obiect al filosofiei este „Ființa"?

W. B. – Spus în această formă, este foarte neclar. Va trebui să vă întreb ce înțelegeți prin „Ființă".

V. M. – Cea heideggeriană, voi spune.

W. B. – Trebuie să vă mărturisesc că nu sunt foarte familiarizat cu opera lui Heidegger.

V. M. – Pentru omul de cultură român, afirmația dumneavoastră poate părea surprinzătoare. Nu este Heidegger principalul filosof al Germaniei acestui secol, așa cum se crede uneori aici?

W. B. – Este o întrebare dificilă. Aș spune că vremurile se schimbă, și poate că el încetează să fie filosoful „principal"; iar tradiția heideggeriană este în scădere, pierde din putere. Cred că se înregistrează acum o schimbare clară în acest sens.

V. M. – Și ce orientare este acum în ascensiune, în locul celei heideggeriene?

W. B. – Îmi vine foarte greu să spun... Așa cum percep eu lucrurile, filosofia analitică, metodele analitice sunt în creștere și devin mai puternice.

V. M. – Și credeți că aceasta este o situație generală în Germania, sau este situația dumneavoastră la München ?

W. B. – Nu, este o situație generală. Vreau să spun că acest lucru poate fi demonstrat prin formarea unor noi organizații, care au atras aproape jumătate din „populația" organizației tradiționale de filosofie. Una dintre ele este „Societatea pentru filosofie analitică", al cărei membru fondator sunt, și care, în patru ani, a ajuns să cuprindă o mare parte dintre filosofii Germaniei. Bine, s-ar putea spune că este vorba despre oportunism, dar dacă este oportunism, de ce să devină membri? Nu e o societate politică...

V. M. – Dar care este punctul dumneavoastră de vedere asupra viziunii analitice tradiționale, conform căreia sarcina filosofiei este de a clarifica presupozițiile ascunse ale diferitelor alte discipline?

W. B. – Este prea modestă...

V. M. – Prea modestă?

W. B. – Pentru ambițiile unui filosof, este prea modestă. Este prea puțin doar să clarifici. Filosofia implică o latură activă, constructivă: a construi imagini, concepții, teorii, lucruri de acest tip.

Radu Mihail Solcan – Spuneați în expunerile dumneavoastră că precizia și clarificarea sunt scopuri ale filosofiei. Ați dori să vă precizați relațiile cu pozitivismul? Pe de o parte aveți puncte comune, pe de alta există diferențe.

W. B. – Acestea nu sunt scopuri în sine, ci mijloace. Mijloace pentru atingerea unui scop, iar scopul, după cum spuneam, este acela de a da seama, în diverse moduri, de lucrurile omenești, astfel încât oamenii să poată găsi orientări; iar pentru atingerea acestui scop, este necesar să fii pe cât de clar se poate. Dacă nu încerci să fii clar, atunci nu poți ajunge foarte departe în această întreprindere pentru că, desigur, lucrurile omenești sunt o noțiune foarte cuprinzătoare și vedem din istoria filosofiei că este foarte ușor să te implici în discuții infructuoase despre cuvinte care nu sunt clare sau despre propoziții care nu sunt clar formulate. Ar fi multe discuții posibile de acest tip, dar aceste discuții nu ar duce nicăieri sau nu ar merge pe nici un fel de cale, să spunem, orientată științific.

R. M. S. – M-ar interesa să știu cum ați început să faceți filosofie. Prima dumneavoastră întâlnire cu filosofia s-a petrecut la München?

W. B. – Da, am studiat filosofia încă din primul semestru. Dar prima mea diplomă a fost în matematică. Am studiat matematica într-un mod platonic, și cred că o scurtă descriere a ceea ce s-a întâmplat ar fi că am evitat tot ceea ce nu mi-a plăcut în știință și astfel am ajuns la filosofie. Am încercat să evit lucrurile prea speciale sau prea practice.

R. M. S. – Ați studiat cu Stegmüller?

W. B. – Da, filosofia științei. Întâi am studiat matematica, după care m-am reorientat în totalitate către filosofia științei.

V. M. – Stegmüller era foarte popular în universitate?

W. B. – Da, perioda studenției mele a fost una de glorie pentru filosofia științei. Exista o mare cerere pentru filosofia științei. Începea

„era Sputnik", iar oamenii se așteptau ca filosofia științei să-i poată ajuta la promovarea acestor noutăți tehnologice.

V. M. – Deci a existat și un element politic...

W. B. – Este foarte dificil de izolat acest element; nu am cunoștințe istorice despre ceea ce s-a petrecut în știința și politica germană, dar impresia mea generală este aceea că, după război, și poate de asemenea între războaie, fracțiunea dominantă din știință, care a avut cea mai mare influență în politică, a fost cea a fizicienilor. Desigur că în anii '60, din cauza erei Sputnik, această dominație era încă foarte evidentă, și poate că în acea vreme fizicienii tolerau filosofia științei ca pe un fel de abordare suplimentară a propriei lor poziții în sistemul științific și politic. Ar putea fi o explicație, dar nu am destule cunoștințe în această problemă.

R. M. S. – Lucrările dumneavoastră ne sunt cunoscute, dar care sunt motivele pentru care gândiți și scrieți în acest cadru?

W. B. – Pe când eram student, spre sfârșitul cursurilor mele de filosofia științei, Sneed era în München. și era perioada în care Stegmüller își începea cercetările în domeniu. S-a purtat o discuție destul de vie și a existat o destul de vie atmosferă de cercetare; era un lucru cu adevărat atractiv pentru un student faptul că aceasta era o zonă neprospectată, cu probleme noi și în care existau destule lucruri de făcut. A fost o alegere naturală.

V. M. – Dar, astăzi, este abordarea structuralistă puternică?

W. B. – Poate că „puternică" este prea mult spus. Este destul de vie în Germania, există o comunitate de cercetători răspândiți în câteva universități, comunitate care, aș spune, include cel puțin zece cercetători activi, care se ocupă de acest tip de studii structuraliste, nu exclusiv, dar ca o parte principală a cercetării lor.

R. M. S. – E curios că Sneed nu a reușit să exporte în S.U.A. această școală ce a luat naștere la München. Care sunt motivele acestui fapt ?

W. B. – Da, e corect ce spuneți. Nu posed o bună explicație. Ceea ce am simțit în Statele Unite, la oamenii cu care am vorbit, este că după empirismul logic, care a fost un fenomen străin în filosofia americană, adus din Europa, și după perioada de glorie a acestei

abordări, petrecută la sfârșitul anilor '50, a existat o perioadă de discuții foarte critice, s-au adus critici foarte severe empirismului logic. Aceste critici ar putea să fi creat impresia că o filosofie generală a științei nu este deloc posibilă. Acest lucru l-am simțit discutând cu filosofi americani ai științei; există o anumită rezervă față de ideea însăși a unei filosofii generale a științei. Ceea ce se întâmplă astăzi în Statele Unite este că există filosofi ai științei foarte buni, de primă mână, care își concentrează atenția în special asupra fundamentelor unei discipline particulare: fizică, economie și așa mai departe. Dar oamenii sunt foarte prudenți în a merge spre o filosofie generală a științei, spre teorii generale ale științei.

Ilie Pârvu – Există vreo legătură între programul structuralist și cel al lui Van Fraasen?

W. B. – Da, există o legătură strânsă, și cred că mari părți din fiecare abordare pot fi găsite în cealaltă. Dar, până acum, nimeni nu a încercat să le compare cu adevărat, în mod sistematic. Pe de altă parte, Van Fraasen este foarte prudent și nu prezintă un tip de meta-teorie elaborată. Printre rânduri, sau informal, el are aceleași idei și concepte, și aș spune că, în esență, se folosește de același tablou, dar nu ne prezintă un cadru cuprinzător.

V. M. – M-aș întoarce la statutul filosofiei. Credeți că filosofia poate fi o activitate autonomă, sau este corelată structural cu câmpuri de reflecție intelectuală extra-filosofice ?

W. B. – Nu sunt sigur că am înțeles exact întrebarea.

V. M. – Se vorbește uneori despre caracterul „autonom" al filosofiei. Filosofia ar fi un tip de interes intelectual distinct, total independent de știință, de arte și așa mai departe. În aceasta ar consta și excelența ei. Prin urmare, ea trebuie să-și construiască un limbaj specific, instrumente specifice, subiecte specifice etc. Credeți într-o astfel de „autonomie" sau credeți că filosofia este legată, să spunem, definițional, de activități extra-filosofice cum sunt cele științifice, literare sau chiar de experiența și cunoașterea comune?

W. B. – Aș susține a doua teză. În viziunea mea, toți marii filosofi au adoptat acest tip de abordare non-autonomă. Găsesc că această idee a „autonomiei" este foarte dificil de susținut. Desigur,

filosofii pot dezvolta un limbaj teoretic, dar acest limbaj trebuie să aibă niște legături eficiente cu alte domenii, cum ar fi știința, limbajul comun, politica sau arta. Dacă îl faci autonom, dacă tai aceste legături, atunci întreaga funcție a filosofiei devine extrem de problematică, deoarece oamenii stabilesc, de obicei, astfel de legături, iar eu cred că unul dintre țelurile filosofiei este să ofere o orientare pentru mine, și poate că și pentru alți oameni, în ceea ce privește modul de viață sau comportamentul în societate. Dacă urmezi un tip de abordare complet autonomă, atunci pierzi cumva din vedere oamenii. Bine, poți să-ți explici propriul tablou sau model, dar acest lucru nu va fi de mare ajutor în orientare.

V. M. – V-am pus întrebarea pentru că unii colegi privesc drept un succes instituțional menținerea acestei „autonomii" a filosofiei în universitatea noastră. Dar cum este predată filosofia în Germania? Este predată separat, ca aici sau ca în Italia ori în Franța, sau este predată în combinație cu discipline extra-filosofice, cum se întâmplă în Marea Britanie sau în Statele Unite?

W. B. – Acest lucru nu este reglementat. În esență, rămâne la latitudinea studentului. Studenții pot alege subiecte exterioare filosofiei, dar ei nu sunt forțați să facă acest lucru.

V. M. – Dar există acolo și studenți care studiază *doar* filosofia, doar materii filosofice?

W. B. – Da.

V. M. – Deci ei nu au nici un fel de pregătire în probleme extrafilosofice.

W. B. – În materie de curriculum, nu cred că aceasta este o problemă centrală deoarece, indiferent de unde ai începe, important este să începi și apoi să devii serios implicat în obiectul de studiu. Pe urmă, după o vreme, vei găsi că este necesar să studiezi și alte sub-discipline ale filosofiei sau poate alte domenii științifice. Aceasta este o dezvoltare naturală și cred că nu este necesar să stabilești, la nivel instituțional, acest tip de legături cu alte părți ale vieții sociale și culturale.

V. M. – Există o întrebare pe care o adresez adesea, și aș dori să aflu și opinia dumneavoastră. Constantin Noica, un filosof român

foarte admirat aici, a spus că acest secol stă sub numele lui Heidegger. În Anglia, Roger Scruton, dacă nu mă înșel, a spus că acest secol stă sub numele lui Wittgenstein. Ce ați spune despre aceste etichete?

W. B. – Este foarte dificil de dat un răspuns. Această întrebare ar trebui să fie lăsată pentru viitor. Peste două sute de ani, poate că cineva va putea să emită astfel de judecăți, dar acum aș ezita să dau un răspuns. Au mai rămas câțiva ani din acest secol. S-ar putea întâmpla ca acești câțiva ani să fie cei mai importanți ai secolului. În afara lui Wittgenstein sau Heidegger, s-ar putea ca în viitor scena să fie dominată de inteligența artificială. În filosofie, ca și în alte domenii, aceasta ar putea fi una dintre opțiuni, și mă refer la ea doar pentru a-mi justifica atitudinea prudentă.

V. M. – Această legătură dintre filosofie și inteligența artificială este una pe care comunitatea filosofică românească nu o gustă prea mult.

W. B. – Eu cred că, în viitor, inteligența artificială va modifica dramatic concepțiile de natură științifică, inclusiv filosofia. Prin urmare, oricine practică filosofia într-o manieră științifică, va folosi în viitor, ca instrumente, metodele inteligenței artificiale, așa cum se întâmplă azi cu matematica. Iar acest lucru, desigur, va avea o mare influență în formarea tineretului filosofic.

R. M. S. – Credeți că acest lucru va constitui un fel de test pe computer al teoriilor și al construcțiilor filosofice?

W. B. – Concepțiile filosofice sunt greu de testat. Este neclar ce ar însemna să testezi o concepție filosofică, dar ceea ce se poate face este să ai concepții alternative clare și să le discuți critic. Desigur, aceasta este o formă foarte slabă de test și în acest sens slab s-ar putea ca metodele inteligenței artificiale să aibă un rol de jucat. Totul este însă, bineînțeles, la un nivel ipotetic. Este o speculație despre viitor.

R. M. S. – Aș dori să mă reîntorc la modul dumneavoastră de a practica filosofia. Este evident că studenților le-au plăcut expunerile pe care le-ați făcut și care au fost foarte interesante. Ei sunt atrași de aceste chestiuni ale psihanalizei. Dar cum s-a întâmplat de ați trecut de la analiza structuralistă a unor subiecte „tradiționale" în filosofia științei, de exemplu fizica sau biologia, spre științele umane?

W. B. – Cred ca aceasta este ambiția mea filosofică. Pur și simplu nu mă satisface ideea de a-mi petrece toată viața investigând fundamentele fizicii; nu aici începe filosofia. Este folositor și poate necesar să începi undeva, într-un astfel de domeniu bunăoară, dar aceasta nu te face un bun filosof. Prin urmare, pasul următor este acela de a abandona fizica și de a te concentra asupra științelor sociale, inclusiv a psihologiei. Aceasta este, la rândul ei, o abordare foarte naturală. Studiind științele sociale, ajungi în mod natural la etică, la filosofia morală și la cea politică. În acest moment, acestea se află în orizontul meu intelectual. Cercetez acum care sunt problemele în științele politice și în etică și sper ca în viitor să înaintez în această direcție.

V. M. – Există acum o tendință nouă în Germania, în cercurile filosofice, de orientare înspre filosofia practică?

W. B. – Da, există. Există o cerere din partea sistemului social, din partea politicului... Există o cerere pentru sfaturi de natură etică asupra cercetărilor genetice, a celor medicale, se discută ce este viața, unde începe și unde se termină. Există dezbateri asupra aspectelor etice ale faptului de a preleva părți ale corpului uman după ce persoana a fost declarată moartă; se discută dacă ar trebui să fie legal să implantezi aceste părți în alte persoane. Există, prin urmare, o cerere mare pentru astfel de sfaturi etice, iar politicienii par să aibă impresia că filosofii îi pot ajuta. Aceasta a dus la apariția unui număr destul de important de noi posturi în catedrele de etică. Desigur că o astfel de tradiție nu poate fi stabilită doar prin crearea unor instituții, a unor locuri de muncă. Trebuie să existe o tradiție de gândire asupra acestor probleme, iar această tradiție nu este atât de puternică în Germania. Dar acum ea se dezvoltă.

R. M. S. – În ceea ce privește filosofia politică, există un domeniu particular în care v-ați plasa?

W. B. – În filosofia politică nu mi-am găsit până acum o poziție clară. A aborda științific aceste probleme înseamnă a păstra o anumită distanță. Privesc spre modelele care pot fi găsite în literatură, lucruri moderne cum ar fi teoria dreptății a lui Rawls, sau discuțiile privind bunăstarea din literatura americană, dar până acum impresia mea este

că toate aceste abordări sunt foarte, foarte restrictive și că se originează într-o sub-disciplină particulară a filosofiei.

V. M. – Ați citat aici, în expunerile dumneavoastră, un număr de autori și de teme de origine anglo-saxonă. Nu ați citat nici un francez. Este vorba despre o preferință personală sau despre o situație generală printre filosofii germani ?

W. B. – Este o problemă contingentă a cercetărilor mele din trecut, deoarece am fost angajat în principal în filosofia științei, iar în filosofia științei literatura franceză nu este foarte bogată. Există câțiva cercetători foarte buni dar, în general, epistemologia franceză de azi nu dă un implus prea însemnat discuțiilor din grupul nostru structuralist, de exemplu.

V. M. – Dar, în alte domenii, există o comunicare cu filosofii francezi?

W. B. – Da, bineînțeles. Postmodernismul, spre exemplu, este foarte la modă în Germania, ca peste tot în lume, cred.

V. M. – Există o filosofie profesională?

W. B. – Da.

V. M. – Există la noi mulți oameni foarte influenți care spun că filosofia este o chestiune de talent, de chemare sau de inspirație divină, și nu una de învățare, de specializare într-o facultate.

W. B. – Așa cum am spus, cred că este necesar să avem o filosofie profesională, pentru că activitatea de dezvoltare a unor tablouri cuprinzătoare ale concepțiilor noastre nu poate fi făcută fără o instruire științifică. Cine stă într-un fotoliu, reflectând la o problemă filosofică, nu va trece în ziua de azi dincolo de jumătatea drumului, dincolo de un punct care este deja discutat în literatură. Cred că aceasta este soarta încercării de a face filosofie pe cont propriu, fără o instruire. Într-adevăr, poți să reflectezi, dar dacă vei pune pe hârtie rezultatele, cineva îți va arăta că acest lucru fusese discutat cu cincizeci de ani în urmă.

V. M. – Bine, dar acest lucru se poate întâmpla de multe ori, cu sau fără instruire...

W. B. – Dar dacă filosofia este făcută într-un mod profesional, există un mecanism care să prevină posibiltatea ca acest fenomen să

devină prea copleșitor. Sistemul profesional are efectul de a selecta acele lucruri care sunt cu adevărat noi, originale, care se conformează unor standarde de excelență profesională.

V. M. – Această problemă se leagă de cea a relației dintre filosofie și alte domenii, pe care am atins-o înainte. Pentru că, dacă adoptăm un punct de vedere foarte larg asupra flosofiei (ca întreţesută cu toate activitățile umane – literatura, teatrul, comportamentul cotidian, știința, artele etc.), atunci putem spune că orice categorie de oameni care se ocupă de aceste lucruri, de la păstori la scriitori, are propria sa filosofie, sau este posibil să o aibă. Am avut aici studenți, imediat după revoluție, care au susținut, aproape au impus, că filosofia este o astfel de activitate și că nu este nevoie de o instruire specială; că filosofia nu are o paradigmă specifică.

W. B. – Într-adevăr, păstorul poate să-și formeze propria sa filosofie și să fie fericit cu ea în viața sa de păstor. Dar imediat ce va dori să se gândească, să spunem, la problema distribuției unor bani ai statului pentru o activitate sau alta (pentru stimularea industriei sau pentru asigurările sociale), păstorul nu va ajunge prea departe cu filosofia sa. Aceste probleme complexe o depășesc întru totul. Lucrurile sunt astăzi foarte complicate. Și oricine va dori să spună ceva relevant pentru discuțiile filosofice de azi, va trebui să se gândească serios la problema complexității...

V. M. – Ca să ne apropiem de finalul discuției: ați putea să ne spuneți ce diferențe există între imaginea pe care o aveați despre România înainte de a veni aici și ceea ce ați văzut, să spunem, la fața locului.

W. B. – În filosofie, sau...

V. M. – Oriunde.

W. B. – Este o întrebare dificilă. Este dificilă deoarece nu aveam o imagine clară despre România înainte de a veni.

V. M. – Dar ați auzit ceva despre România înainte...

W. B. – Într-adevăr. În esență, părerea mea este că ceea ce domina percepția asupra României era trecutul, era regimul lui Ceaușescu și revoluția. Nu aveam informații despre ce s-a întâmplat de atunci încoace. Ceea ce aș putea spune referitor la atmosfera pe

care am simțit-o plimbându-mă prin București este că am observat o revigorare a activităților. Există activități la scară mică ce pot fi observate. Bunăoară revigorarea activității private, a inițiativei private, a oamenilor care doresc să facă ceva. Cred că este un semn bun pentru viitor, deoarece aceasta este marea problemă atunci când ai avut un regim totalitar în care toate tipurile de activități erau direcționate de sus, iar oamenii au devenit foarte pasivi. Cel mai important lucru este revitalizarea inițiativei.

Roger Crisp, Pierre Caussat:
Filosofia între utilizarea cazurilor imaginare și a cazurilor reale

Roger Crisp *este unul dintre filosofii tineri de la Oxford care a dobândit, prin seriozitatea sa, prestigiul unui matur. Atunci cînd mi-a fost recomandat de dna. Brown, șefa departamentului de filosofie, aceasta a subliniat cu o voce gravă că Dr. Crisp este unul dintre cei mai serioși profesioniști pe care-i are universitatea. L-am descoperit apoi ca om, un amestec de curiozitate și timiditate, ieșite amândouă din bunul simț al englezului obișnuit. El nu are nimic din scrobeala britanicului tradiționalist, e mai degrabă un tânăr modern căruia-i plac piscina și dansul și pe care studenții îl strigă „Roger", nu „domnule profesor". Împreună cu soția sa, Catherine, semănau mai degrabă cu un cuplu de îndrăgostiți rătăcit prin tainețele Bucovinei.*

Pierre Caussat *e profesor la Universitatea Paris X – Nanterre. A învățat românește înainte de a veni la București, „din respect pentru gazde": dar a învățat îndeajuns pentru a-și putea rosti alocuțiunea de deschidere în limba lui Eminescu. E un bărbat jovial, cu instincte de actor de comedie, șeful necontestat al poznelor profesorale dintre conferințe. A plecat cu o valiză grea, burdușită cu cărți românești.*

Amândoi au participat la o Școală de vară, la Câmpulung Moldovenesc, pe teme de filosofie morală și politică, ocazie cu care românii au putut admira spectacolul confruntării directe a două maniere de a practica filosofia: cea analitică și cea continental-franceză. Dialogul ce urmează a vrut să surprindă tocmai această întâlnire insolită, el fiind purtat într-un grup de profesori și studenți străjuiți de Rarău. Atmosfera destinsă poate fi explicată prin această localizare bucolică.

Valentin Mureșan – Intenția mea este să vă determin să discutați o temă, cum s-ar zice, foarte simplă: ce este filosofia astăzi; sau, în termenii dumneavoastră, care e *natura* filosofiei, dacă se poate vorbi despre așa ceva. Cred că majoritatea filosofilor români evită să discute o astfel de temă pentru că au impresia că nu există vreun răspuns relevant, sau pentru că răspunsul nu e important pentru ei. Și poate că aceasta nu e doar impresia filosofilor români, ci una mai generală. Dacă fizicienii nu discută statutul fizicii, par să spună filosofii, de ce l-am discuta noi pe cel al filosofiei? Fizicienii știu foarte bine ce au de făcut atunci când fac fizică, fără să se mai întrebe „ce este fizica?". La fel și noi. Replica mea ar fi aceasta: întrebarea „ce este fizica?" nu e o întrebare de fizică, ci una de filosofie, deci fizicienii pot lucra liniștiți fără să și-o pună. În schimb, întrebarea „ce este filosofia?" e o întrebare filosofică, așa că nu știu dacă filosofii pot lucra la fel de liniștiți.

Rugămintea mea este să rămânem cât mai aproape de această problemă: statutul filosofiei astăzi și, în același timp, statutul filosofului ca intelectual în societatea zilelor noastre. Sper că vom avea răspunsuri interesante, pentru că presupun că aveți puncte de vedere diferite și doresc, în secret, să vă certați puțin. De aceea v-am și așezat la cele două capete ale mesei, pentru a nu fi în pericol ...(râsete).

R. Crisp – Am o întrebare: oare nu ar fi mai bine să vorbim despre filosofie în general, pentru că eu nu sunt prea în temă cu filosofii din Franța? Așa că nu știu....

V. Mureșan – Nu-i nimic, o să te ajut eu cu o primă întrebare care e ... chiar despre filosofii francezi...

P. Caussat – Vorbim despre filosofie în general sau despre filosofia morală?

V. Mureșan – În general.

P. Caussat – Deci despre autonomia filosofiei sau despre care ar fi locul, rolul, posibilitățile, limitele filosofului, statutul său în ziua de azi.

V. Mureșan – Da, dacă există un specific al filosofiei și al muncii filosofului. Sau poate nu există un specific și filosofia se dizolvă în celelalte diferite discipline, tradițional non-filosofice: în

literatură, în variatele științe, în discursul politic sau în limbajul cotidian; ori, de ce nu, în maxime. Poate că înțelepciunea ciobanului de pe Rarău e o formă de filosofare... S-ar putea ca noi să fim redundanți pe aceste meleaguri.

P. Caussat – Pot să formulez prima dintre cele două sau trei idei ce îmi vin imediat în minte? O voi face în modul cel mai concis cu putință...

V. Mureșan – Ce anume ?

P. Caussat – Filosofia... în Franța...

V. Mureșan – Dar nu am pus încă nici o întrebare. Roger spunea – interesant – că nu știe nimic despre filosofia franceză...

P. Caussat – Dacă există ea! ?

V. Mureșan – Lasă asta. Aș începe printr-o întrebare ce vă implică reciproc, pe fiecare în domeniul celuilalt. Am văzut aici, în cursurile voastre, că practicați *stiluri* diferite în abordarea subiectelor filosofice care vă preocupă. Asta a fost evident, extrem de ușor de perceput. Dacă aș încerca să formulez o caracterizare, aș spune că Roger își concepea prelegerile ca pe un tip de *analiză*, pe probleme strict locale, ca pe o tentativă de a estima importața lor, într-o încercare de a la înțelege. Și ceea ce a făcut în fiecare zi a fost să încerce să argumenteze ceea ce a gândit el despre Mill, pentru sau contra uneia sau alteia din tezele acestui filosof ș.a.m.d. Dl. Caussat făcea, cred, altceva: discursul său era un discurs al metaforei, înainte de toate...

P. Caussat – ... Discurs al ce?

V. Mureșan – Al metaforei. *Métaphore*... Punctul său de vedere a fost un punct de vedere, să-i spunem *global*, și nu unul local. Instrumentul său a fost înainte de toate intuiția imediată, spontană. Și din acest punct de vedere cred că există diferențe între voi, chiar diferențe radicale. Discursul lui Roger era unul non- sau chiar anti-metaforic. Era unul anti-global, unul foarte local. Și era unul foarte elaborat.(Către Caussat) Cred că ai improvizat mult. El (arătând spre Crisp) a muncit în bibliotecă patru ani de zile pentru a șlefui tezele despre Mill pe care ni le-a comunicat aici (și care vor apare într-o carte). Asta cred că e o altă diferență. Bun, acestea au fost impresiile mele despre voi. Acum întrebarea e: care au fost impresiile voastre,

fiecare despre celălalt? *(Către Crisp)* Cred că ni le poți spune, chiar dacă nu știi nimic despre filosofia franceză ...

R. Crisp – În ce mă privește, nu cred că diferențele de stil și metodologie au fost atât de mari cum le gândești tu. Cred că Pierre a susținut cazurile sale. Diferențele, cred eu, au apărut la nivel de concluzii, într-o anumită măsură. De acord, el a utilizat mai multe metafore decât mine (dar cred că dacă v-ați uita pe textul meu, veți vedea că ele nu lipsesc nici aici). Ar putea exista o diferență între noi în sensul următor – dacă mi s-ar pune întrebarea: „Folosiți această metaforă aici; ce semnificație are ea?", atunci aș încerca să o lămuresc, cred, de cele mai multe ori, într-un limbaj ne-metaforic. În timp ce s-ar putea ca Pierre să spună că e o greșeală, cel puțin uneori, să încerci să prinzi o imagine metaforică în limbaj non-metaforic, deoarece prin aceasta se pierde forța de penetrare (*the insight)* obținută prin metaforă. Asta ar fi prima chestiune. Din punctul meu de vedere, diferențele sunt mai puțin prezente, probabil, în metodă decât crezi tu.

Următoarea problemă este dacă, fie și în cazul în care ai dreptate, asta ne spune ceva despre diferența dintre, cum se spune, tradiția continentală și cea anglo-americană. Și în acest caz cred că ar putea fi vorba, în cele din urmă, doar de o diferență de grad. Pentru că există o sumedenie de autori de limbă franceză ce scriu într-o manieră non-metaforică, iar unii dintre autorii cei mai importanți pentru tradiția filosofică anglo-americană, în special Wittgenstein, folosesc metafore în modul pe care l-am sugerat, ca scop în sine; aici ar fi o greșeală să cerem lichidarea metaforei de fiecare dată. Asta este părerea mea.

P. Caussat – Eu aș face, înainte de toate, o primă remarcă, o remarcă, aș spune, nu neapărat vizând modestia, ci simpla onestitate intelectuală: nu sunt de loc sigur că reprezint, de unul singur, filosofia continentală. Sunt chiar convins de contrariu. În orice caz, nu pot pretinde a fi un purtator de cuvânt al ei, oricum nu unul autorizat. Dacă o fac, e fără a o ști. Bun. Există ceva ce mă miră, ce m-a surprins mult. Trăsătura, expresia ce m-a surprins în aceste cursuri ale lui Crisp a fost mereu *„imagine, imagine," „ imagine the case...".* Îmi spuneți mie (o zic pentru a mă apăra): „ah, există multe metafore în

discursul tău"; dar mă întreb dacă aceste cazuri imaginare la care apelează Roger nu erau cazuri un pic *ad hoc*. În fine, cum să spun, *cazuri*, exact cazuri, ce țin tocmai de ceea ce numesc cazuistică, ce ar cădea repede în cazuistică, și care sunt cazuri ce prezintă avantajul de a putea fi formalizate; dar tot ce câștigăm în planul formal pierdem în real. Eu, dimpotrivă, am abordat, cum să spun, non-localul în prelegerile mele, dar în același timp – poate nu am făcut-o destul, am făcut-o doar din când în când – am fost interesat să analizez în detaliu cazuri *reale* ale societății actuale, ce nu sunt cazuri *inventate*. Tocmai discutam mai înainte ceva cu Adrian și a trebuit, pentru a ilustra discuția, să fac aluzie la vălul islamic, deci la recunoașterea sau nerecunoașterea diferenței în mediul școlar din Franța etc., iar acestea nu sunt cazuri imaginare, sunt cazuri reale.

Metaforic...! Asta mă deranjază puțin, pentru că metaforice au fost, poate, punerile în scurt-circuit ale doctrinelor filosofice – aici pot exista, de fapt, evaziuni, cu momente ceva mai nebuloase, mai ambigue... dar eu insist pe cazuri concrete, cazuri reale, nu imaginare. Și atunci, dacă pot să adaug ceva, asta îmi pare a ține de ceea ce citim în general (în fine, cel puțin ceea ce am citit eu, în cele două luni cât am pregătit acest *sejour*, această sesiune, pentru că totuși m-am pregătit – e adevărat că am studiat româna, dar nu am studiat numai româna!); ce vreau să spun: există și se poate desprinde cu ușurință din cartea Monicăi Canto-Sperber despre filosofia britanică contemporană ideea că această filosofie are o puternică tradiție, deci ea se poate reproduce, se poate menține, are un anumit stil, metodologie și că, în același timp, regăsim aici unele aspecte ale dezbaterilor pe care le aflam în Evul Mediu: un mediu relativ izolat, închis, în care au loc dezbateri foarte formalizate, cu reguli de procedură și cu discuții punctuale, uneori foarte specializate, dezbateri ce fac loc, în același timp, de fapt, unui schimb între specialiști, dând uneori impresia (asta e cel puțin senzația mea, dar eu nu cunosc situația suficient de bine, nu am aprofundat destul, cunoștințele mele în această materie sunt prea restrânse) că avem de-a face cu niște dezbateri între clerici, ce nu ating decât din când în când, pe ici pe colo, problemele *reale* ce se pun societății actuale.

V. Mureșan – Cred că aveți amândoi tendința de a camufla diferențele și cred că o faceți din motive de curtoazie reciprocă. Vă propun să vă puneți mănușile...

P. Caussat – Ah, dar asta e o dezbatere filosofică nu un meci de box... (râsete).

R. Crisp Înainte de asta, aș vrea să mă arăt de acord cu unele lucruri pe care Pierre le-a spus....

V. Mureșan – Mă exasperați, în toate punctele cădeți de acord!

R. Crisp – Dar îți trebuie un anume fond de acord pentru a putea ajunge la dezacord...

V. Mureșan – De acord.

R. Crisp – Da, unii oamenii caracterizează ca o caricatură această distincție între filosofia continentală și cea anglo-americană.

V. Mureșan – Tu, de exemplu, *nu* crezi în ea!

R. Crisp – Eu nu cred că e prea clară și cred că depinde, cred că e în mare măsură o chestiune de ce anume au citit oamenii...

V. Mureșan – Dar te-ai simțit „acasă" când ascultai prelegerile lui Pierre?

R. Crisp – ...el nu are dreptate: el e un reprezentant al tradiției continentale...Mai departe...

V. Mureșan – Să nu generalizăm...Repet întrebarea: te-ai simțit în largul tău ascultându-l pe Pierre?

R. Crisp – (pauză) Nu. (râsete)

V. Mureșan – Mulțumesc.

R. Crisp – Nu,nu, un moment!... Totuși...

V. Mureșan – (Spre Caussat) Vrei să-mi răspunzi la aceeași întrebare?

R. Crisp – Dar a răspuns deja pentru că a spus „nu". Caricatura constă în aceea că filosofia anglo-americană e modelată pe știință, în special pe știința empirică. Așa că totul e, cum s-a spus, foarte formalizat și predispus la falsificare în fața probelor aduse de simțurile noastre. Asta e o greșeală, chiar una *a priori*, pentru că empirismul, cum s-ar spune, nu se poate „desprinde de sol" fără principii non-empirice. Deci această caricatură eșuează, pentru că ideea complementară ar fi atunci că filosofii continentali nu fac altceva decât să stea în fotoliile lor, formulând afirmații ce nu pot fi

testate în raport cu experiența. Cred că nici una din aceste imagini nu e corectă. Fondul asupra căruia suntem de acord constă în ceea ce a spus Pierre: eu folosesc o mulțime de exemple imaginare și cred că aceasta reprezintă în mod hotărât o diferență de metodă; și e o diferență conștientă, pentru că ceea ce Mill încerca să facă (și ceea ce presupun că încerc și eu să fac, dezvoltându-i poziția) era să găsească un set de principii universale, ce pot fi *apoi* aplicate la cazuri de viață reală. Așa că sensul folosirii cazurilor imaginare este de a purifica experimentele mintale, căci dacă ne-am rezuma la cazurile reale, atunci ar exista în ele anumite fapte contingente pe care vrem îndeobște să le evităm. Altfel spus, sintagma *caeteris paribus* e foarte folositoare în acest tip de filosofie: pentru că tipul de caz pe care se presupune că îl imaginezi este cel dat – tot restul e menit să fie ignorat, așa că ai de a face cu o abstracție. Pentru problema următoare, pe care Pierre cred că o ridică: dacă apelul la aceste genuri de situații e cel mai nimerit mod de a ajunge la principii, principii pe care le vei folosi mai apoi în viața reală, s-ar putea să fie mult mai plauzibil să „pornești" de la cazuri din viața reală, apoi să reflectezi la ele și, în lumina gândurilor pe care le-ai dezvoltat, să te gândești la alte cazuri din viața reală. Astfel încât bănuiesc că putem localiza o autentică diferență aici. Aș fi gata să argumentez pentru poziția mea, dar pot vedea forța poziției lui.

P. Caussat – Eu aș spune că trăsătura pe care o găsesc cea mai frapantă în lecțiile lui Roger este calmul, serenitatea (temperate din când în când de umor, de remarci umoristice), marele calm cu care el expune cazurile ilustrative tocmai când spune mereu: *„imagine"*, *„imagine the case..."* etc. Deci e această capacitate de detașare (nu știu dacă e cuvântul potrivit), această serenitate în analiză, care pentru mine e (dar e, cred, și o chestiune de temperament personal, și în această privință nu sunt deloc reprezentativ); pentru mine cazurile interesante, dezbaterea etică sunt, de fapt, cazuri *reale*. Dar ce semnificație are *realul* pentru mine? El înseamnă cazuri care sunt întotdeauna critice, adică la limita tragicului. Un caz ce e un caz întotdeauna neliniștitor, deranjant, și care obligă, sau în orice caz trebuie să-l oblige pe filosof să fie extrem de vigilent, de atent; iar aceasta ne cere un alt ton. Eu nu aș putea vorbi pe acest ton așezat,

termenul „detașat" ar fi poate exagerat aici. În primul rând, eu sunt convins că problemele etice – spun bine, problemele etice, dar la rigoare și celelalte – sunt probleme ascuțite, ce taie în carne vie; și, în al doilea rând, filosoful nu poate vorbi într-o manieră prea distantă în raport cu această situație. Este oarecum situația descrisă de Habermas, când filosoful se află prins între două limite: pe de o parte să vorbească în locul oamenilor, astfel încât cei ce au trăit problemele nu le mai recunosc în ceea ce spune el; sau, dimpotrivă, să încerce să fie cât mai aproape posibil de participanți, dar cu riscul de a anula propria sa intervenție ca filosof. Cred că această tensiune constituie provocarea lansată filosofului, pe care filosoful și-o lansează singur și pentru această provocare nu există metodă prealabilă bine stabilită.

V. Mureșan – Mai sunt remarci în legătură cu acest prim punct – perceperea reciprocă a invitaților noștri?

R. Crisp – Da, voiam să fac trei remarci, dar incerc tocmai să mi le amintesc...

V. Mureșan – Ei bine, eu nu sunt foarte convins de punctele voastre de vedere în legătură cu asemănările dintre voi. Roger vorbea despre utilizarea metaforelor în tipul său de discurs. Dar cred că trebuie să distingem între locul *esențial* și cel *neesențial* pe care-l are metafora în discurs. Tu, Roger, folosești metafore, dar nu ai folosit un *discurs* metaforic. Și Pierre a folosit metafore, dar cred că discursul său era complet diferit și utiliza metafore diferite. Și dacă punem unul lângă celălalt cele două puncte de vedere, Pierre a spus despre tine ca folosești „*imaginary cases* „ – un savant poate să-și permită să facă apel la atari cazuri imaginare, dar asta nu înseamnă că va rezulta din asta o poezie sau o operă filosofică... Și mai cred că ale tale „*imaginary cases*" și a sa „*imagination* „ sunt diferite una de alta...

R. Crisp – ...E adevarat. Da. Asta pentru că...

V. Mureșan – ...Acestea nu mi se par, deci, argumente pentru nedistingerea între cele două poziții.

R. Crisp – Da. Diferența stă poate în modul de a privi țelul filosofiei, și asta se leagă de ceea ce spunea Pierre despre utilizarea cazurilor reale și despre, cum s-ar spune, verdictul imediat. Sunt

convins de asta. Cred că eu sunt înclinat să caut un rezultat în care avem expus un anumit sistem sau set de principii, la care vom fi ajuns prin tipul de argumentație ce folosește exemple imaginare. În timp ce el, bănuiesc, crede că asta e un fel de himeră, adică: nu există sistem la care să putem ajunge și orice sistem la care am ajuns deja ar fi unul în care ne amăgim gândind că l-am dedus în vreun fel privilegiat. Asta nu cred că e o dezbatere între filosofiile continentală și analitică, ci e o dezbatere între mine și el, pentru că e o dezbatere ce se petrece *în interiorul* filosofiei continentale și *în interiorul* celei analitice.

Dar, ca să ne întoarcem la *detașare*, și aici cred că el a identificat ceva. Iar acesta e un subiect metodologic cu adevarat dificil, pentru că, dacă pornim o dezbatere despre cine are dreptate (trebuie să ne detașăm de imediat sau trebuie să ne angajăm? – așa cum sugera Pierre), el ar discuta într-o manieră angajată, iar eu într-una detașată. Și atunci va fi foarte greu pentru noi să pornim cu adevărat o argumentare. Și problema devine: este oare doar o chestiune de gust ce anume metodă adopți? Problematic, cred, pentru metoda mea, e că sugerez detașarea, dar nu cred (și aici difer de Mill și de mulți alți filosofi din tradiția anglo-americană) că rațiunea singură e suficientă, că rațiunea și știința vor fi suficiente: vine un moment când emoțiile tale intră în joc. Cu alte cuvinte logica și știința nu ne vor da principiul utilității sau vreun alt fel de principiu moral. Problema e *unde* intervin emoțiile și când; și care emoții? Și apoi, ce metodologie ar trebui adoptată pentru a răspunde la astfel de întrebări?

Încă o dată, nu cred că asta e diferența dintre filosofia analitică și cea continentală, pentru că există mulți oameni în filosofia analitică modernă ce spun că acest tip de căutare a unui sistem, cea „detașată", e profund greșită – în special feminismul.

P. Caussat – Doar o remarcă: eu m-am referit de două ori, explicit, la Richard Rorty; și când vorbim de filosofie anglo-americană, lucrul îmi apare mai complex, pentru că mă simt într-o profundă rezonanță cu Rorty (pe care l-am descoperit acum două luni). În acest moment, se poate oare spune că am traversat deja Atlanticul, sau poate Rorty e un deviant în filosofia anglo-saxonă? În proiectele pe care le am pentru anul ce vine intră, în primul rând – și trebuie să respect

ceea ce am promis azi dimineață profesorului Popa – obligația de a mă familiariza cu logica deontică; dacă nu o voi face, se poate spune răspicat că nu mi-am îndeplinit *datoria*, în sensul lui Kierkegaard: datoria *mea* – dar în legătură cu aceasta, dumneavoastră, domnule Popa, veți avea o grea responsabilitate în cazul în care voi păți ceva studiind logică deontică. În al doilea rând, îmi propun aprofundarea lui Rorty și a tuturor filosofilor americani care, spus sumar, țin de problema pluralismului, în linii mari. Se pare că pluralismul e valabil mai ales pentru America, deși există, poate, *des répondants* și în Anglia. Mă refer în special la oameni ca Charles Taylor și Michael Walzer. Puținul ce-l cunosc mă incită să aprofundez. Din Charles Taylor am răsfoit cartea sa despre Hegel, pe care o găsesc deosebit de interesantă. Tot Charles Taylor a dat un interviu în *Le Monde*, anul acesta, iar eu pot spune că m-am simțit absolut de partea lui atunci când critică ceea ce el numește „integrismul laic" desemnând prin aceasta, evident, ideologia politico-socială franceză: el critică integrismul laic, în particular tocmai în legătură cu comunitarismul, iar eu mă simt mai degrabă de partea comunitarienilor. Or, în Franța, la ora actuală, comunitarismul e considerat ca *inamicul public*. Când Jacques Chirac a îndrăznit să spună, acum două luni, că Franța își recunoaște culpabilitatea față de comunitatea evreiască, s-au ridicat imediat integriștii laici „de bine", cu brațele spre cer, strigând: „Franța nu cunoaște comunități! Nu există comunități! A vorbi despre comunități înseamnă a pune degetul într-un angrenaj cu totul înfricoșător". Într-un cuvânt, există filosofi americani în care mă recunosc. Mă recunosc în măsura în care îi cunosc; îi cunosc puțin, deci nu pot spune că mă recunosc, dar am dorința de a-i cunoaște.

R. Crisp – Aș avea o întrebare (pentru moment). În tradiția anglo-americană, există astăzi o imensă varietate de poziții, deci găsești aproape orice poziție pe care o imaginezi sau dorești. Îl găsești pe Rorty și pe cineva la extrema absolut opusă lui Rorty (care crede, așadar, în principii universale, la care se poate ajunge prin intuiție sau orice altceva). Se poate întâlni aceeași situație, de exemplu, în filosofia franceză? Există aceeași varietate de poziții sau se poate spune că, dimpotrivă, în Franța oamenii au tendința de a se pune de acord între ei într-o mai mare măsură?

P. Caussat – Tocmai, cred că ... Oh, e o problemă enormă, asta! Cred că (spus foarte schematic) în Franța, actualmente, ar exista trei curente, despre care nu putem fi deloc siguri că ar fi convergente:

Grosso modo, ar fi mai întâi curentul reprezentat și încarnat de cineva ca Paul Ricoeur. Nu știu dacă putem vorbi de un curent, dar există cel puțin persoana lui; asta a început demult, de prin anii '60, și are o continuitate vizibilă – și va continua, bănuiesc, cel puțin până la moartea sa. El apare și publică în reviste, în ziare, are și simte un fel de misiune istorică (*istorică* poate e mult spus, dar oricum o misiune, un țel de indeplinit): acela de a încerca să clarifice chestiunile etice. De exemplu, recent, într-un interviu din *Le Monde*, el punea problema iertării (*le pardon).* Și eu cred că e o problemă importantă, asta, și nu un caz imaginat; e vorba de un caz real.

În al doilea rând, ar fi postmodernismul (o studentă de aici, de la Câmpulung, mi-a pus problema: „cunoașteți ceva despre postmodernism?" – și i-am răspuns „ah, nu! la asta nu pot răspunde, pentru mine asta e ceva ce *a priori* mă enervează, *a priori* îmi displace stilul, îmi displac... și, în plus, nici nu îi cunosc prea bine). Dar aici cred că ar intra oameni ca Jean François Lyotard, el ar fi un fel de purtător de cuvânt, sau oricum una dintre figurile principale.

În al treilea rând, există azi în Franța tendința de a introduce filosofia britanică, tendință ce e semnificativă. Ați văzut cartea lui Bernard Williams pe care v-am arătat-o, tradusă în franceză, și întreaga listă de cărți, de traduceri ce urmează să apară; deci există un mare efort depus în acest sens; cei ce animă un atare curent consideră că există mari lacune în această direcție (ceea ce e adevărat) și că, deci, trebuie făcut totul pentru a le acoperi.

Mai trebuie adăugat, totuși, că, în ceea ce privește filosofia continentală, nu trebuie uitată cea germană, în special Habermas și Appel, dacă e să citățm numai pe doi dintre cei mai importanți filosofi care reprezintă, totuși, ceva interesant, dar care complică lucrurile, pentru că sunt, de asemenea, foarte bine informați de ceea ce se întâmplă în spațiul anglo-american. Deci panorama este, totuși, difuză, nu e clar decupată, nu putem spune că avem insula de o parte și continentul de cealaltă. Ironia e să declarăm că ceața e în insulele

britanice și că, dimpotrivă, continentul ar fi izolat: dar cine e izolat de cine? Vreau să spun că relațiile sunt multiple și se intrețes.

V. Mureșan – Este aceasta o tendință nouă în Franța? Era aceeași situația în anii '60, să zicem?

P. Caussat – În Franța anilor '60?

V. Mureșan – Întreb, așadar, dacă prezența traducerilor și comentariilor englezești e o situație nouă...

P. Caussat – Da. Da și nu, dar, în general, da. Pentru că au existat întotdeauna reprezentanți ai filosofiei analitice, dar erau totuși minoritari. Dar lucrurile sunt pe cale de a se schimba, de vreme ce, de exemplu, la Collège de France (care e, totuși, un lăcaș de prestigiu, aici a fost Michel Foucault), Ricoeur a candidat și a fost respins; pe vremea aceea Ricoeur a resimțit acest fapt ca pe o nedreptate strigătoare la cer – asta este o mică istorie. Dar, la ora actuală, tocmai a fost ales Jacques Bouvresse, pentru care acesta e domeniul său: tezele cu care se ocupă sunt tezele ce aparțin, în general, filosofiei anglo-americane; începând cu Wittgenstein, cercetarea și preocupările sale nu țin *decât* de această zonă. *Acum*, cel puțin, acestea sunt semne relevante.

Situația filosofiei în Franța, totuși, e oarecum specială, și aceasta se datorează prezenței *masive* a filosofiei în învățământul mediu, în liceu. Dar asta aduce după sine efecte ideologice, aș spune. Efectul ideologic constă în tendința de a alcătui o *doxa* filosofică. Există o doxa filosofică și ea se sprijină esențialmente pe un fel de structură cu componente, mai ales istorice – istorie din care răsar câteva mari figuri: Platon, Aristotel, Descartes, Kant... Sau, cel mult, preferințele individuale sunt cele ce contează. Iar acesta e un fenomen masiv, ce se constituie într-o doxa; și *există* o doxa. Da, eu am posibilitatea să o văad, și chiar mă enervează puțin, pentru că asta înseamnă că, în Franța, una din condițiile „filosofiei serioase", pentru comunitatea filosofică, este cunoașterea și exegeza marilor filosofi ai trecutului. Iar rolul esențial în acest moment revine acelui interval dintre învățământul mediu și cel superior, clasele numite *préparatoires*. După bacalaureat există aceste clase pregătitoare (căci Franța are obsesia concursurilor) la acele *Grandes Écoles* – l'École Normale Supérieure, l'École Normale de Saint Cloud (pentru a vorbi de clasele literare)

și profesorii de filosofie ai acestor clase sunt cei ce cristalizează, într-o anumită măsură, paradigma comunității filosofice franceze: iar aceasta e dată de *comentariul* la Platon, la Spinoza și la Kant.

Cornel Popa – Cred că există multe feluri de a face filosofie astăzi. Cred că există o manieră de a face filosofie sistematică și, în acest caz, filosoful trebuie să scrie un *tratat*. Există apoi alți filosofi, ce intenționează să facă doar comentarii și exegeze: exegeze ale clasicilor, ale lui Aristotel, Platon, exegeze ale unor filosofi moderni (am audiat săptămânile acestea multe exegeze făcute asupra filosofiei utilitariste a lui John Stuart Mill). Mai putem afla alte maniere de a face filosofie, de exemplu, scrierea de *eseuri* destinate marelui public sau unui public larg. În acest caz, filosoful adoptă un stil mai literar, mai accesibil, și utilizează metafore, comparații, face studii de caz, și asta întotdeauna pentru a se face înțeles. Cred că ar mai fi *dialogurile* ca gen al creației filosofice – Platon l-a ilustrat foarte bine. Mai avem, de asemenea, dialogurile lui Galileo și cele ale lui Leibniz (în prezent acest gen nu e foarte utilizat). Există de asemenea *aforismele* sau tratatele *literar*-filosofice – acest gen e ilustrat de Cioran în Franța, dar și în România, e ilustrat de asemenea de Noica (integrabil și la exegeza filosofică, dar, în principal, el e modelul filosofiei literare, ca și unii dintre discipolii săi – putem numi aici mulți tineri, și nu numai tineri).

Dar cred că există o alta manieră de a cultiva filosofia: e vorba de maniera de a scrie filosofia în stilul comunicării științifice, întotdeauna sub forma *papers* -urilor, a rapoartelor de cercetare, etc. E o altă modalitate de a cultiva filosofia azi. În aceste cazuri, utilizăm de asemenea metode foarte specializate: sisteme formale, semantica asociată diferitelor sisteme formale și aplicarea acestor achiziții ale cercetării logice în domeniul filosofiei. Cred de asemenea că în filosofia analitică engleză și americană există exemple ilustre de oameni ce au făcut analize cu instrumentele logicii moderne. Aici putem include filosofia cultivată de Prior, celebru profesor în universitați englezești foarte renumite, și, de asemenea, filosofia practicata de von Wright, ce s-a format, și el, la școala analitică engleză (e acum la Helsinki, e profesor de logică și creatorul logicii deontice).

P. Caussat – Aș avea o întrebare, domnule Crisp: care e importanța actuală a unui filosof ca Alfred North Whitehead? Întreb asta

pentru că nemții au tradus încă de acum cincisprezece sau douăzeci de ani *Process and Reality*, și această carte tocmai a apărut în traducere franceză. Au mai fost traduse, în acesti ultimi ani, cred, și alte opere ale lui: *Adventures of Science*, *The Concept of Nature*. Nu știu care va fi impactul, dar mi se pare că el va ocupa, totuși, un loc semnificativ. Putem cel puțin să o gândim, pentru că, cel puțin studenții îl vor putea citi (în Franța nu avem obiceiul să citim în limbi străine – o țară enormă!).

R. Crisp – Filosofia anglo-americană e dominată de figurile *contemporane*. Așa că, dacă ar fi să te uiți la cărțile și articolele cele mai des citate, figurile dominante sunt puține: Putnam, Strawson. Desigur, se fac referiri și la figuri istorice; mai ales figurile istorice *mari*: Kant, Descartes, Hegel, genul acesta. Evident, oameni ca Whitehead nu se poate spune că au fost uitați. Dar există un grup, mai degrabă restrâns, care studiază Whitehead, așa cum la fel de restrâns e grupul ce lucrează, de exemplu, pe Bradley. Și cotele destinului său filosofic fluctuează mereu; nu aș spune că e văzut acum ca o figură importantă. Ciudat lucru, nu cred nici despre Russell că ar fi văzut astăzi ca o figură importantă, chiar dacă Russell este, probabil, cel mai mare filosof britanic al secolului XX; oamenii nu mai vorbesc prea mult despre el...

P. Caussat – Dar este Whitehead un filosof autentic britanic?

R. Crisp – Cred că l-am putea considera astfel... în felul în care e și Bradley – acestea sunt exemple bune! Vreau să spun că, la fel cum Wittgenstein îmi pare a fi un bun contra-exemplu la multe din tezele despre diferențele dintre filosofia analitică și cea continentală, la fel Bradley, ce se trage direct din Hegel, e un alt contra-exemplu.

Radu Mihail Solcan – Văd că discutați mult despre diferențele sau lipsa diferențelor dintre filosofia continentală și cea anglo-americană și aș fi avut multe de spus în favoarea tezei diferetei: în stil, cel puțin... Dar aș vrea să pun o întrebare obișnuită. Cum poți identifica ceea ce am putea numi *specificul* filosofiei? Dacă utilizezi cazuri reale, de exemplu, s-ar putea obiecta „mda, asta ar putea fi interesant pentru jurisprudență sau politică, ba chiar e de-a dreptul politică!"; sau, dacă scrii numai eseuri, ce au o aromă literară, atunci

se zice „asta e literatură!"; sau, dacă faci o analiza cu sisteme formale, poate că se spune „asta e pur și simplu matematică". Ce e filosofia, ca atare, dacă există ceva de genul acesta ?

R. Crisp – Un răspuns la această întrebare ar putea fi acela că diferențele dintre mine și Pierre în această privință sunt diferențe legate de *mijloace* și nu diferențe legate de scopuri. El utilizează cazuri *reale*, pentru a reuși să înțeleagă acele cazuri reale cu care ar putea fi confruntat în viitor, sau să ne ajute pe noi să ne descurcăm cu situațiile reale cu care am putea fi confruntați în viitor. Și acesta e *exact* motivul pentru care eu folosesc exemplele *imaginare*. Doar că mergem pe căi diferite. Nu știu dacă el e de acord cu asta.

C. Popa – O scurtă remarcă, aici: cred că trebuie să distingem între subiectul cercetat și metoda filosofică folosită. Într-o dezbatere filosofică, pentru a rezolva o problemă specială, putem folosi o metoda logică. Putem folosi predicate logice pentru a formaliza o problemă și apoi să dezvoltăm un calcul pentru a obține o concluzie riguroasă și pentru a demonstra o teză filosofică; sau putem folosi o metodă logică într-o situație inversă: pentru a investiga toate seturile de premise ce sprijină o teză dată – o metodă abductivă. Și trebuie să discutăm serios acest nou fel de investigație pentru a avea o mai bună teorie a argumentării – căci mă tem că în majoritatea cazurilor nu avem de-a face cu argumente reale, serioase și corecte logic, ci doar cu sofisme.

V. Mureșan – Dar ați spus că Cioran e un *filosof*. De ce ați spus asta?

C. Popa – Cred că Cioran este un scriitor de filosofie cu instrumentele literaturii și cu instrumentele...

V. Mureșan – Astea nu sunt instrumentele argumentării corecte de care vorbeați!

C. Popa – El nu e un filosof *sistematic*. El nu construiește nici un fel de teorie filosofică, el își exprimă atitudinea, poziția sa emoțională și așa mai departe.

V. Mureșan – Dar Eminescu, ce e atât de iubit de domnul Caussat, face același lucru.

P. Caussat – Eminescu face filosofie?

C. Popa – Mi-e teamă că...

V. Mureșan – Dar chiar asta e întrebarea!... Dacă Cioran face filosofie, de ce nu ar face și Eminescu?

R. M. Solcan – Un moment, numai, pentru a clarifica ... În revista *Ethics* era o discuție despre *rolul filosofilor*. Și un avocat spunea: „am fost impreună cu filosofi într-un anume comitet" (de fapt, era vorba de un exemplu specific, dar nu vreau să intru în detalii); „erau foarte inteligenți, spunea avocatul, dar nu am înțeles ce le era specific, ce *nu* puteam noi face *fără ei*. Care era *specificul* contribuției filosofilor? Și, mai ales, care e diferența dintre prezența filosofilor, să zicem, în Franța, ca figuri publice etc. și influența lor în Anglia sau în Statele Unite?

P. Caussat – Vreau să răspund, fără să pară că mă eschivez, la întrebarea lui Radu, căci o găsesc interesantă. Înainte de toate, și în continuarea celor ce am spus ieri, filosoful *depune mărturie* – primul lucru ce-mi vine în minte este: se poate defini un concept atemporal al filosofiei? În ce mă privește, aș răspunde cu „Nu!". Vreau să spun prin asta că filosoful ocupă un loc ce este inserat în istorie dar, în această istorie, el are o poziție puțin aparte în raport cu istoria ce se desfășoară în afară. Ce vrea să spună asta? Că – din punct de vedere al tendințelor, nu și efectiv – dacă ar fi să desemnăm punctul de întâlnire în care toți filosofii contemporani ar avea ceva să dea în schimb, o anume placă turnantă a filosofiei, acesta ar fi (formula cred că aparține lui Rorty) „the linguistic turn", cotitura lingvistică. E, totuși, aceasta, o idee interesantă. „Contemporanitatea" de care e vorba aici a început în secolul trecut. Marea deplasare a filosofiei a venit din luarea în considerare (serioasă) a limbajului, ce atrage schimbări cu totul diferite. Astăzi mă aflu în profund dezacord cu unii din colegii mei: căci ei continuă să funcționeze după modele, să spunem, platonice, aristotelice, carteziene... și referințele lor sunt referințe *anterioare* erupției limbajului. Or limbajul și erupția limbajului sunt cele ce au obligat filosofia să se reformeze; ea nu mai poate fi practicată ca înainte. E adevărat că, odată ce am zis asta, nu am spus foarte mult, dar am spus totuși ceva, și chiar mai mult decât atât. Filosofii, astăzi, *știu* că nu mai pot fi filosofi precum cei de pe vremea lui Platon sau Kant (da, chiar și a lui Kant!); sau, fără

îndoială, a lui Hegel. Pentru că pe acolo a trecut limbajul și deci există obligația de a reacționa la provocarea limbajului.

În al doilea rând, această obligație de a reacționa la provocarea limbajului induce, cred, o pluralitate de stiluri de filosofie. Pe de altă parte, unii vor să urmeze un model, cum ar fi bunul meu prieten domnul Popa, care continuă să susțină exigența unei teorii filosofice (și teoria filosofică înseamnă sintaxă, semantică etc.). Teoria filosofică e un element important (dacă nu ar fi existat, ar fi trebuit inventată) al acestui ansamblu *polimorf*, care are un fel de centru spre care se tinde (*centre tendenciel*). Și atunci filosofie continentală... filosofie anglo-americană... lucrurile sunt în același timp mai centrate decât se spune și mai polimorfe decât se crede; și, deci, mai diverse – există o diversitate aproape peste tot. Dar centrul este legat de acel *linguistic turn*.

O studentă – Este filosoful un expert sau nu ?

P. Caussat – Expert în ce? Cred că, în Franța, unde filosofia este prezentă în învățământul liceal iar bacalaureatul în filosofie e dat de toată lumea, există o mentalitate a unei expertize specifice. Expert în ce? Iată o întrebare interesantă. Spus rapid: e vorba de *spiritul critic*. Prin aceasta, profesionalizarea filosofiei ridică probleme deoarece spiritul critic înseamnă, de asemenea, învățarea, descoperirea de teorii, de doctrine, deci profesorii de filosofie sunt în același timp cei ce predau anumite doctrine. Profesorul de filosofie are o dublă funcție: să-i facă pe elevi să învețe doctrinele, doctrina lui Platon, Aristotel, cine mai vreți; nu, nu cine mai vreți pentru că, de fapt, acest spectru e foarte limitat. Odată ce ai trecut de Aristotel se sare la Descartes; apoi, sigur, există un spectru destul de variat, dar, în fine... Deci: să predea doctrine – și aici el se află, ca absolvent al unei facultăți, în aceeași situație ca un profesor de științe naturale: el predă aspecte ale regnului vegetal, animal etc. Dar în același timp rolul lui e să trezească spiritul critic, adică un lucru care adesea vine în contradicție cu învățarea doctrinei; în numele spiritului critic, elevul te întreabă: ce legătură am eu cu distincția dintre corp și suflet la Descartes? Asta nu îmi spune nimic, nu am nici o legătură cu așa ceva. Aici cred că profesorul de filosofie se găsește un pic în încurcătură. Din acest punct de vedere, în Franța cel puțin,

profesorul de filosofie din universitate se regăsește într-o situație mult mai privilegiată pentru că el trăiește într-un mediu închis, restrâns, unde are a face cu oameni având aceleași interese. Atunci, în ce anume e expert profesorul de filosofie? Într-o primă accepțiune, el e un expert, el are o anume competență într-un anumit sector al filosofiei, fie într-un domeniu istoric, fie în unul tematic: logică, antropologie, morală, metafizică etc. Dar această competență nu trebuie să se dezvolte unilateral. Cu cât această competență se dezvoltă, cu atât acest lucru se întâmplă în detrimentul a ceea ce aș numi vocația critică. Aici mă gândesc la anumiți colegi... de altfel studenții o spun: cutare e „tare" în domeniul lui, dar cu el nu se face filosofie. Ce înseamnă că „nu se face filosofie"? Asta înseamnă că atunci când îi urmărești cursurile, constați că el e expert în materie de J.J. Rousseau, Spinoza etc. dar nu face filosofie, adică înveți J.J. Rousseau, înveți Spinoza, dar prin asta nu înveți filosofie. Și atunci se ridică întrebarea. Ce este filosofia? Deci se predă istoria ideilor fără ca profesorul să arate care sunt propriile sale valori, alegeri, orientări, profesorul se ascunde în spatele expunerii tehnice a doctrinei; în al doilea rând, studenții spun că sunt frustrați pentru că ar fi trebuit ca învățământul filosofic să poarte în el dinamica filosofică, adică un anume tip de interogație.

R. M. Solcan – Vedeți aici o diferență în raport cu ceea ce se petrece în Anglia? Exemplul lui Roger e foarte bun: el a prezentat și propriile sale considerații despre Mill, nu doar a expus, nu a făcut doar o exegeză.

P. Caussat – Diferențele sunt individuale. În ce mă privește, eu împart studenții în două: există studenți care nu mă suportă pentru că, împreună cu mine, merg cumva în toate direcțiile, iar ei preferă să fie siguri și liniștiți.Apoi sunt cei ce mă urmează, care s-au atașat de mine pentru că au învățat de la mine și altceva decât tehnică, o anume atitudine de interogare asupra incertitudinilor noastre.

O studentă – O întrebare pentru amândoi: mă întreb dacă într-o dezbatere filosofică nu e cumva necesar să folosești o metodă de dezbatere care să fie inspirată de obiectul dezbaterii; de exemplu, mă gândesc că nu ar fi cel mai bun lucru să vorbești despre pro-

blematica lui Mill în maniera existențialistă sau despre Kierkergaard într-o manieră analitică. Ce credeți ?

R. Crisp – Cred că răspunsul e pozitiv. Căci, așa cum ați spus, ar fi fără sens să punem întrebările cu totul specifice pe care le-a pus Mill și apoi să urmărim să ajungem la răspunsuri de tip existențialist. A pune asemenea întrebări presupune faptul că există un anume teren comun între tine și Mill. În același timp ar fi absurd să pui întrebări de tip existențialist și să încerci să vezi ce ar spune Mill. Filosofii nu plutesc liber, independent de orice angajament intelectual; ei comentează probleme și o fac în lumina unei anumite tradiții; și se angajează în dezbaterea acelor probleme pe un teren comun conferit de acea tradiție. Probabil de aceea e atât de greu să stabilești contacte între tradiții: terenul conceptual comun lipsește.

P. Caussat – Felul în care ați formulat problema e foarte ambiguu. Pentru că, plecând de aici, începând o dezbatere, profesorul, specialistul, chiar sub aparențe liberale, poate impune, în numele metodologiei, un anume itinerar. Din moment ce într-o dezbtere există reguli care o prezidează, care o structurează, până unde pot merge aceste reguli? Căci în lumea regulilor se poate foarte ușor lua cuvântul, se poate spune celui ce vrea să intervină, „nu, nu este momentul; nu este întrebarea bună; nu, mai așteptați etc.". Ceea ce mă interesează e forma limbajului filosofic. Limbajul filosofic e un limbaj argumentat. Fără îndoială. Dar ritmul argumentelor, după părerea mea, nu poate fi fixat riguros. Contraexemplul ce poate fi dat aici e faimoasa anecdotă ce se povestește despre Euclid căruia un rege i-a cerut să-l învețe geometria; el a spus, bun, vom începe cu definițiile, axiomele, apoi teoremele; dar regele zise: bine, bine, să trecem peste toate acestea, asemenea lucruri sunt pentru mine evidente. Răspunsul lui Euclid a fost: nu, în geomentrie nu există regi, regii sunt ca toți ceilalți oameni, trebuie să învețe pas cu pas. Mi se pare că argumentarea filosofică, dialogul filosofic, nu pot fi diferite. Ritmul argumentării filosofice e sincopat. Există momente lente, când argumentarea e una calmă.... Cred că dialogurile lui Platon sunt un bun exemplu; nu există la Platon un singur model de dialog. Există locuri în care argumentarea e o argumentare calmă, dar făcută la milimetru, la milimetru; apoi există

momente de accelerare bruscă, de pildă momentul în care se intervine într-o manieră intempestivă sau momente în care conducătorul dezbaterii se lansează într-o mare construcție mitică.

V. Mureșan – Asta e una din probleme. Filosofia se întinde oare într-o manieră imperialistă, acoperind toate genurile culturale, până la poezie și mit, sau e rezonabil să-i limităm sfera și cum? Există o tendință spontană la oamenii de cultură de a spune că la Platon filosofia e mit, alții spun că filosofia e un sistem logic...

C. Popa – Nu m-ai înțeles...(râsete).

V. Mureșan – Îmi aduc aminte că acum câțiva ani eram într-un tren, aveam o discuție pe această temă, și mi-ați replicat: logica modală e filosofia mea.

C.Popa – Nu, există o diferență între utilizarea unui instrument logic pentru a trata anumite probleme filosofice particulare și a lucra în sfera științei logicii. Trebuie păstrată distincția.

P. Caussat – Din ceea ce ziceți ar rezulta că trebuie să reținem din Platon numai dialogurile propriu-zis aporetice și să lăsăm deoparte dialogurile, care au avut o influență enormă în întreg evul mediu, cum a fost de exemplu *Timaios*. Ce faceți cu *Timaios*? Purtătorul de cuvânt al lui Platon din dialog spune că a discuta despre originea lumii, natura lumii, presupune un discurs *verosimil*. Nu vreau să apăr aici dialogul *Timaios* dar nu cred că putem închide filosofia într-un corset de reguli. Nu cred că există un enunț filosofic tip. Ceea ce e sigur e că travaliul filosofic e un travaliu de argumentare. Asta e sigur. Dar – această argumentare e o argumentare multiformă. Forma extremă a accelerării argumentării filosofice e aforismul.

R. Crisp – E foarte tentant să spui că filosofii argumentează. Dar asta e pur și simplu insultător. Oamenii argumentează în toate disciplinele.Deci nu poate fi asta marca filosofiei. Unii filosofi sunt, într-adevăr, mai înclinați spre reflecție rațională, dar există filosofi care nu sunt înclinați deloc în acest sens. Deci nu poate fi asta.

C. Popa – Care sunt, totuși, uneltele principale ale filosofului în tradiția analitică ?

R. Crisp – Principalele unelte sunt logica și argumentele și imaginația.

P. Caussat – Eu cred că după cotitura lingvistică, filosofia nu mai poate fi o filosofie naivă; filosofia e invitată să fie o reflecție de ordinul doi, adică mai puțin o reflecție despre ce este realitatea etc., ci mai ales asupra a ceea ce semnifică realitatea sau spiritul, deci un fel de reflecție critică asupra a ceea ce au vrut să spună oamenii atunci când au vorbit despre realitate, spirit etc. Pentru mine, cel ce poartă în sine, în stil, în limbă, în scriitură, prefigurarea filosofiei moderne este C. S. Peirce. El era în același timp un matematician, un logician, un om bine obișnuit cu dezbaterile teologico-logico-filosofice din evul mediu, care cunoștea foarte bine pe Kant – el spunea că tatăl său l-a obligat să învețe pe de rost pagini întregi din Kant, în germană –, apoi îl cunoștea bine pe Hegel căci e un critic constant al lui Hegel. Orice filosof astăzi trebuie să fie pluralist.

Eu nu cred că filosofia are ca metodă specifică logica. Mai cred că filosofia de azi nu poate revendica o singură metodă. În Franța, filosofii sunt tentați să iasă de sub protecția academică, din liniștea academică, câmpul lor de acțiune fiind piața publică, polemica politică. Preferința francezilor se îndreaptă spre actorul politic. Iar mulți filosofi francezi au căzut pradă acestei tentații, de a deveni actori politici. Un fel de predicatori.

V. Mureșan – E aceasta și o caracteristică a filosofilor britanici?

R. Crisp – Nu, nu mai este. A fost, dar mai mult întâmplător. Azi foarte puțini filosofi sunt cunoscuți în *mass media* britanică, cel mai celebru e Bernard Williams. Deci numai foarte rar vezi articole scrise de filosofi în ziare, discuții filosofice la televiziune etc. Noi tragem în Marea Britanie consecințele faptului că filosofia nu se predă în licee; deci vasta majoritate a oamenilor din Marea Britanie nu au nici o idee despre ce este filosofia.

V. Mureșan – Haideți să ne imaginăm că ne aflăm în situația de a discuta o problemă ecologică. Și sunt mai mulți specialiști în jurul mesei: biologi, ingineri, medici, sociologi și ... filosofi. Există oare un specific al perspectivei filosofice în această discuție sau intervențiile filosofului vor fi de bun simț, intervenții pe care orice om inteligent le poate face?

R. Crisp – Da, acesta e un bun exemplu și cred că eu și Pierre vom avea puncte de vedere diferite în această privință. Eu zic așa:

oricine, aproape oricine, poate face filosofie. În țările dezvoltate aproape fiecare face acest lucru pentru că oamenii au timp să reflecteze la asemenea chestiuni. Deci diferența dintre filosofii profesioniști și oamenii obișnuiți e o diferență de grad. Dacă ne referim la știință, acest lucru nu e adevărat. Aici omul obișnuit se rezumă la a primi informații. Dar atunci când întrebăm dacă e moralmente corect să apărăm o anumită specie, atingem un anume nivel filosofic al discuției cu privire la faptul dacă merită să apărăm o anume specie și de ce. Și mi se pare că oricine poate contribui la a elabora un răspuns. Care e rolul „filosofului" în această dezbatere? El e mai obișnuit cu această problematică și folosește mai ușor argumentele pe care le lansează.

V. Mureșan – Problema e dacă acest ceva de care e capabil oricine poate fi numit „filosofie". Tu ai spus că omul obișnuit nu e capabil să manevreze argumentele științifice din cauza tehnicalității lor. Dar este el capabil să manevreze deducția transcendentală? Deci nu am sentimentul că asemenea probleme filosofice tehnice – care formează, totuși, nucleul dezbaterii filosofice dintotdeauna – se află la îndemâna tuturor. A avea o părere despre oportunitatea morală a plasării pe Dunăre a unei centrale nucleare nu cred că e un exercițiu filosofic.

R. Crisp – În acest caz ai ales un exemplu rău. În cazul pe care l-am descris înainte mi se pare că răspunsul meu e corect și că există doar o diferență de grad între oamenii obișnuiți și filosofi. Dacă iei exemplul deducției transcendentale e clar că oamenii obișnuiți nu se pot angaja într-o asemenea discuție pentru că nu înțeleg despre ce este vorba. Dar conceptele legate de problematica mediului sunt accesibile omului obișnuit.

P. Caussat – Întrebarea e într-adevăr interesantă. Ne putem imagina cazul în care ingineri, economiști etc. invită un filosof la o dezbatere și ne putem întreba ce așteaptă ei de la el? Asta ați întrebat, nu? Nu am o experiență prea bogată în acest sens, dar mi s-a întâmplat câteodată. În primul rând, în cele mai fericite cazuri ei nu vor să aibă de-a face cu cineva care, eventual, s-ar mulțumi să-i imite; ei nu vor pe cineva care să facă dovada că ar cunoaște bine chestiunile ce țin de specialitatea lor. Deci specialitatea lor e

specialitatea lor. În al doilea rând, invitarea filosofilor la o asemenea discuție nu e făcută pentru a câștiga un director de conștiință care ar veni să completeze ceea ce lor le lipsește. Ceea ce ei așteaptă, în fond, este să găsească pe cineva care merge împotriva a ceea ce spun ei pentru a detecta în spusele lui impasurile, simplificările, reducțiile. În fond, *filosoful este anti-reductorul.* Adică e acela care subliniază că atunci când fizicianul, inginerul enunță o anume judecată prin aceasta ei pun în practică o ideologie care e tot mai periculoasă, neliniștitoare, limitată. Reductoare, da, reductoare. Ceea ce ei așteaptă de la filosof este să fie anti-reductorul. Apare întotdeauna un moment în care specialiștii caută un filosof. Ceea ce nu e sigur e că îl pot găsi și, pe de altă parte, nu e sigur că, odată găsit, el se va afla în starea de grație necesară, pentru că e dificil, foarte dificil. Filosoful nu poate interveni ca unul care are o competență superioară sau exterioară ce i-ar permite să spună adevărul. Specialiștii au un simț acut a ceea ce fac și a valorii a ceea ce fac. Dar în același timp au o neliniște cu privire la caracterul restrictiv, limitat, puțin sufocant, puțin pietrificat a ceea ce fac. Filosoful e cel ce detectează în ceea ce spun specialiștii simplificările și, eventual, uzurpările. Dar asta e foarte dificil, e într-adevăr foarte dificil. Dar în același timp e exaltant. Rapoartele pe care le-am făcut sunt mult mai greu de făcut, dar incomparabil mai interesante decât a face un curs în fața unor studenți care sunt gata să accepte tot ce le spui pentru că ei înșiși sunt filosofi. A vorbi cu semenii tăi profesionali e ușor; a vorbi cu alți specialiști e dificil.

V. Mureșan – Pot să vă rog să ghiciți autorul următorului pasaj: „Problema mea vis à vis de filosofia analitică e că aceasta e goală. Nu toate formele filosofiei trebuie să fie argumentative și nu orice formă de argument trebuie să aibă o formă analitică. De exemplu, Kierkegaard, are argumente chiar dacă filosofii analitici nu o vor recunoaște niciodată. Același lucru e valabil pentru Wittgenstein. Argumentele sale au adesea un caracter pedagogic, obiectivul lor nefiind să explice ceva cititorului ci să-l facă pe cititor să gândească el însuși lucrurile. Acesta cred, de altfel, că e și scopul veritabil al filosofiei".

P. Caussat – Austin? Dar poate mă înșel...

R. Crisp – Quine?

V. Mureşan – E vorba de H. Putnam. Cred că acest pasaj e foarte sugestiv pentru mişcările ca au loc în spaţiul filosofiei analitice.

R. Crisp – Eu nu cred că Putnam crede într-adevăr aceste cuvinte. Cred că el exagerează pentru a atinge un obiectiv retoric. O parte a scopului filosofiei *este* de a explica. Sigur că acest lucru poate fi un mijloc în vederea unui scop: să-i facă pe oameni să gândească ei înşişi lucrurile. Dar cred că e descurajator să afli că filosofia nu se preocupă de explicaţii.

O studentă – O întrebare pentru dl. Crisp. Aţi spus că între filosof şi omul de rând există doar o diferenţă de grad. Mai poate fi atunci filosoful un *specialis*t ?

R. Crisp – Răspunsul e da. Unii oameni obişnuiţi sunt mai buni filosofi decât unii filosofi profesionişti. Filosoful profesionist bun e acela care s-a născut filosof.

Despre autorii acestui volum

Mircea Flonta este profesor la Facultatea de filosofie a Universității din București unde predă cursuri de teoria cunoașterii și filosofia științei, ca și seminarii speciale Kant. Este membru corespondent al Academiei Române. A publicat cărți, între care *Adevăruri necesare?* (1975), *Perspectivă filosofică și rațiune științifică* (1985), *Imagini ale științei* (1994), *Cognitio* (1994), precum și numeroase studii în țară și în străinătate. A tradus din K.Popper, I.Kant, D. Hume, L. Wittgenstein, A. Einstein.

Adrian Miroiu este fost decan și profesor la Facultatea de filosofie a Universității din București unde predă cursuri de logică și filosofie morală. A publicat *Realitate și practică socială* (1989), *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu* (1993), *Ce nu este existența?* (1994), *Introducere în logica filosofică* (1995). A publicat de asemenea studii în prestigioase reviste internaționale.

Mihail Radu Solcan este lector la Facultatea de filosofie a Universității din București unde predă cursuri de filosofie politică și filosofia minții. A publicat pe teme de teoria raționalității și aplicații ale logicii moderne în filosofie și științele sociale. A tradus S. Huntington și a editat antologii de filosofie analitică și filosofie politică.

John Lucas este Fellow și Tutor la Colegiul Merton de la Universitatea Oxford. Este membru al Academiei Britanice. Dintre cărțile publicate: *The Concept of Probability* (1970), *The Freedom of the Will* (1970), *A Treatise on Space and Time* (1975), *Democracy and Participation* (1976), *Freedom and Grace* (1976), *Space, Time and Causality* (1985), *The Future* (1989), *Responsibility* (1993), *Ethical Economics* (cu M.R. Griffiths)(1997).

William Charlton e profesor de filosofie la Universitatea din Edinburgh. A publicat cărțile *The Weekness of Will* și *The Analytic Ambition* .

Patrick Suppes este profesor de filosofie la Universitatea Stanford. A fost șeful departamentului de filosofie (1963-1969) și directorul Institutului de studii matematice aplicate în științele sociale de la Stanford. A publicat numeroase cărți, între care *Introduction to Logic* (1957), *Axiomatic Set Theory* (1960), *A Probabilistic Theory of Causality* (1970), *Foundations of Measurement* (1971), *Probabilistic Metaphysics* (1974), *Logique du probable* (1981). A publicat peste trei sute de articole de filosofie, psihologie, matematică, teoria educației. Este membru a 23 de societăți profesionale.

François Laruelle este profesor de filosofie și de istoria filosofiei contemporane la Universitatea Paris X – Nanterre și la Collège International de Philosophie. A publicat lucrările: *Une biographie de l'homme ordinaire*, *Théorie des identités*, *Théorie des étrangers*, precum și texte experimentale sau „non-filosofice" în revista „La décision philosophique".

Alan Montefiore este Emeritus Fellow al Colegiului Balliol de la Oxford. S-a pensionat recent, după mai bine de treizeci de ani de profesorat. În ultimii trei ani a fost Academic Visitor la departamentul de filosofie, logică și metodologie științifică al prestigioasei London School of Economics iar în prezent e profesor vizitator la universitatea Middlasex. E de asemenea președinte al Bibliotecii Wiener din Londra și a fost președinte al Froebel Educational Institute. A publicat cărți, ca autor sau editor, în domeniile filosofiei morale, al angajării politice și în viața academică, al filosofiei franceze contemporane, al responsabilității politice a intelectualilor, al relației dintre identitatea personală și cea culturală etc. Dintre ele amintim: *A Modern Introduction to Moral Philosophy* (tradusă și în limba română), *British Analitical Philosophy* (1961), *Philosophy in France Today* (1983), *Goals, No-Goals and Own Goals: The Description and Explanation of Goal-Directed Behaviour* (1989), *The Political Responsibility of Intellectuals* (1990) .

Christopher Kirwan este Fellow și profesor la Colegiul Exeter al Universității Oxford. A publicat cărți despre Aristotel, *Metafizica* (Cărțile Γ, Δ și E; traducere și comentariu), *Augustin* (în seria „Arguments of the Philosophers"), ca și volumul *Logic and Argument*. A predat și în alte țări, la Praga, Bratislava, București, Florența, ca și în Statele Unite și Canada.

John Laughland predă științele politice la École Nationale des Sciences Politiques din Paris. Pasionat de Schelling și de critica teoriilor politice de stânga, a scris o carte despre guvernarea lui F. Mitterand. Publică în mod curent cronici economice și politice în *Wall Street Journal* și *The Spectator.*

Jim MacAdam este profesor la Universitatea Trent din Canada. Este specialist în filosofie politică și morală și are publicații pe tema contractualismului și a filosofiei lui H. Prichard. A publicat multe studii asupra filosofiei sociale a lui Rousseau, între care *General Will Law and Its Problems* și *Rousseau's Criticism of Hobbesian Egoism.*

Wolfgang Balzer este profesor la Universitatea din München, Institut für Logik, Wissenschaftstheorie und Analitische Philosophie. Este autorul a numeroase lucrări, printre care: *An Architechtonic of Science* (1987)(împreună cu C. U. Moulines și J. Sneed), *Philosophy of Economics* (1989) (împreună cu B. Hamminga), *Soziale Institutionen* (1993), *Die Wissenschaft und ihre Methoden* (1997), *Structuralist Theory of Science* (1996) (împreună cu C. U. Moulines).

Roger Crisp este Fellow și Tutore la Colegiul St. Anne's al Universității Oxford. E autorul cărții *Mill on Utilitarianism* (1997). Face parte din colegiul editorial al prestigioasei reviste „Utilitas". A editat volumul *How Should One Live? Essays on the Virtues* (1996) și, împreună cu M.Slote, culegerea *Virtue Ethics* (1997).

Pierre Caussat este profesor de filosofie la Universitatea Paris X – Nanterre. Interesat în teoria identității, a editat o lucrare pe această temă și a scris studii pe problemele limbii și națiunii în Europa centrală și orientală.

Valentin Mureşan este profesor și decan al Facultății de filosofie de la Universitatea din București. Este secretar al Societății Române de Filosofie Analitică. A publicat cărțile: *Valorile și criteriile eficienței* (1986), *Apusul unei filosofii* (1995) și *Evoluție și progres în știință* (1996), precum și numeroase studii în țară și în străinătate. A tradus din P. Suppes, J. S. Mill, B. Williams și a tradus și editat două antologii de filosofie morală.

„Simt adesea că faptul de a fi un filosof profesionist se ridică împotriva mea: îl resimt ca pe o acuzare. Trebuie să mă recunosc vinovat și să ofer, precum Socrate, propria mea apologie.“

K Popper

ISBN: 973-9216-48-x